الايجابية التاريخية

علي القيّم

يحتل التاريخ بين فروع المعرفة الانسانية مكانة هامة ومرموقة، وتشمل المؤلفات فيه نسبة عالية من الكتب التي تصدر في العالم، ويعود سبب ذلك إلى أن الكتابة في التاريخ، هي تسجيل للتجربة الانسانية بكل أبعادها ومضامينها التي لازالت سائرة متصلة الحلقات، والتاريخ على هذا يشمل الماضي والحاضر والمستقبل معاً، ونحن عندما ندرس الماضي من خلال ماكتبه علماء التاريخ، فإننا في نفس الوقت ندرس الحاضر والمستقبل...

وإذا اعتبرنا الحياة طريقاً يقطعه الانسان، فلاشك أن معرفتنا بما قطعاه من الطريق يعيننا على قطع مابقي منه... هذا الطريق الذي سار فيه الانسان منذ عصور البداوة والتوحش إلى عصور الكتابة وماتلا ذلك من عصور، هو الذي يسمى بالتاريخ السياسي والحضاري...

فأما السياسي فهو جانب الصراع الذي خاضه ويخوضه الانسان لتأمين نفسه ومجتمعه من العدوان الخارجي، ثم تنظيم هذا المجتمع على نحو يوفر له أكبر جانب من الأمان والرخاء. وأما الحضاري فهو صراعه للارتقاء بنفسه وبمستواه المعاشي من الناحيتين المادية، والمعنوية، ومن الواضح أن الجانبين السياسي والحضاري متلازمان، ولايمكن دراسة واحد منهما دون دراسة الآخر..

ان بعض الدراسات التاريخية التي صدرت في السنوات القليلة الماضية لأسماء مرموقة ومعروفة، تغافلت عن قصد أو غير قصد، هذا التلازم الحيوي والأساسي في مفهوم الايديولوجية التاريخية، فوقعت كتاباتهم في عجز كبير عن الوصول إلى الموضوعية التاريخية الحقيقية التي تفترض تواصلاً حراً بين الفكرة والواقع ، ويمكن تفسير سبب ذلك العجز بسطوة أهواء عابرة تستثيرها إغراءات الايديولوجيا وتبسيطاتها، على أفكار هؤلاء الكتاب الذين عجزوا أيضاً عن أن يكونوا موضوعيين مع الحقيقة، لأنهم لم يختاروا توثيق التراث بكليته، بل اختاروا بدلاً من ذلك، اعادة تشكيله بطريقة تنسجم مع زوايا نظرهم المتصارعة، ولايخفى أن هذه الطريقة محكومة بتشويهات جزئية، واختلافات نظرية وفكرية وإقليمية، وبمرتكزات العقل العربي وماشابه من تغيّرات وتبدلات في الخمسين سنة الماضية، وبخاصة تلك التي أفرزتها مدارس الاستشراق وكان لها دورها في استفزاز الفكر العربي «العفوي» عن طريق تكوين مواقف واستجابات شائكة ومتعددة لأعداد كبيرة من المفكرين والباحثين العرب...

إن المطلوب منّا في عالم المتغيرات الدولية، البحث عن «الايجابية التاريخية» أي التزام الدقة العلمية في كتابة التاريخ، مع البحث عن المنطق الدقيق وراء كل حادث وتطور، وقد لقيت «الايجابية التاريخية» لدى كثير من المفكرين والمؤرخين العالميين نجاحاً كبيراً، وجعلت اي مقدم على التأليف

في التاريخ يبذل غاية وسعه في استقصاء مادته وتنقيتها وتحليلها بأقصى مايستطاع من الدقة، أي بأدق مايستطاع من المنطق، ولنا في منطق «ابن خلدون» خير دليل، عندما اشار في تحليله إلى أن الأمم في صعودها تتطلع نفوس أهلها إلى عظائم الأمور، وتستسهل الصعاب، وفي أيام هبوطها تسقط همم أهلها وتصعب عليهم الصغائر، لذلك ليس غريباً أن يكون تعريفه للتاريخ - حتى اليوم - يعتبر من أدق ماقيل في هذا العلم..

يقول إبن خلدون في فاتحة مقدمته: «ان فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسموا إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لايزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتُضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال، وتؤدي الينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال. وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لهذا أصيل في الحكمة عريق»..

في تعريف ابن خلدون هذا، نصل إلى «الايجابية التاريخية» التي نبحث عنها في كثير من كتابات اليوم فلا نجدها، مع العلم بأن ابن خلدون قد نبعت فلسفته التاريخية من تجربته الخاصة، والطريق الذي سارت فيه تجربة الأمة العربية، وعاش في عصر شقي ومضطرب يشبه إلى حد بعيد العصر الذي تعيشه أمتنا اليوم.

التطور اللامتوازي للمادة والحياة

ندرة اليازجي

يبــدو لنا هذا الكون الذي نمثُل في حضرته وكأنه يشكل من «قوامين» يتضامن أحدهما مع الآخر، هما: المادة والكائن الحي، أي الحيـاة- ·وبدقة أكثر، المادة الخامدة والمادة الحية. وفي هذا المنظور، نسأل: ماذا يمكننا أن نقول عن تطور المادة والكائن الحي على مستوى الكون كله؟

(*) ندرة اليازجي: باحث من سورية، يكتب الدراسات الفكرية والفلسفية. من أعماله «رسائل في مبادئ الحياة»، «المبدأ الكلي».

كيف يمكن لتطور الكائن الحي، أن يندمج مع تطور المادة الخام، وذلك ليُقدم لنا أنموذجاً «معمماً» للكون، بحيث تحتل كل من المادة والكائن الحي مكانهما؟ وإن كنا نتوقع ان نشاهد الكائن الحي، حتى ولو كانت رؤيتنا له تمتد إلى المستقبل البعيد، «يُحدث تغييرا في مسلك النجوم» أفلا نسأل: كيف يستطيع أن يُسهم في تطور كوننا كله دون أن يظل «ظاهرة عارضة»؟

والحق، أننا نحن أبناء البشر، نهتم اهتماماً كبيراً بمثل هذه التساؤلات. هذا، لأننا نقف، دون ريب، إلى جانب الحياة والكائن الحي وليس إلى جانب المادة الجامدة. وإننا نأمل أن نعرف أننا نشارك، وكيف نشارك في تطور الظاهرة الكونية.

أولاً- تطور المادة الخامدة(١)

يجدر بنا، قبل أي شيء آخر، أن نسترجع ما تفيدنا به النماذج الكونية التي قدمتها لنا النسبية العامة المتصلة بتطور المادة الخامدة بكاملها.

نشأ الكون منذ مليارات السنين، ورافق خلق الجزيئات الأولية: البروتونات، النيوترونات والالكترونات، وامتلأ مكان الكون الحديث الولادة بإشعاع كهرطيسي -هو النور- له حرارة عالية جداً تبلغ عدة ملايين من الدرجات. وحينذاك، كان المكان أصغر بكثير من المكان الذي نعرفه اليوم. ويقترح بعضهم أن ذاك المكان البدئي كان بحجم شمسنا (نظرية لومتر). ووفق النظرية الموحّدة كان الكون البدئي يتصف بحجم شبيه بحجم جزيء بدئي أولي وما يهمنا فعلاً هو معرفة أن حجم المكان الأصلي كان صغيراً جداً إذا قيس بالحجم الفعلي الحاضر.

إذا كان حجم المكان قد كبر، منذ اللحظة الأولى، لدرجة عالية، فنستطيع أن نقول بأنه يشبّه بقنبلة متفجرة حقيقية. وهذا ما يدعوه العلماء الامريكيون بـ«الانفجار الكبير»: لقد اتسع المكان، أو امتد، منذ إبداعه على نحو سريع. وأثناء هذا التوسع أو الامتداد لعملية الإبداع المطردة التي ندعوها الخلق، حُقن المكان بنيوترونات وبروتونات والكترونات جديدة بلا انقطاع.

١- يعتمد هذا البحث على كتاب:

Jean Charon لعالم الفيزياء L'jnome et L'lunivers

ولقد أدى التمدّد أو التوسع المكاني إلى ابتراد سريع للإشعاع بالطريقة التي يبرد الغاز عندما يزداد الحجم الذي يشغله وبنهاية المرحلة الأولى، المدعوة باليوم الأول، هبطت درجة حرارة الكون إلى ما يقارب مليون درجة... درجة حرارة تماثل الحرارة السائدة في قلب شمسنا أو في قلب انفجار ذري.

في ذلك الطور، ملأت جزيئات المادة المكان على نحو متجانس، بحيث أن الأمر قد بدا وكأنه غمامة من المادة تتسع أو تمتد أكثر فأكثر. وفي بادئ الأمر، تشكلت الذرات الأولية المكوّنة من نواة مؤلفة من بروتونات ونيوترونات، ومن إلكترونات تدور حولها. أما الهيدروجين المشتمل على بروتون واحد كنواة وعلى إلكترون واحد كمحيط فقد أصبح الذرة الأكثر وفرة، والتي ستكون المكوّن الرئيس لنجوم المستقبل.

نستنتج مما تقدم أن تلك الغمامة المؤلفة من جزئيات المادة المتّسعة لم تكن مستقرة، إذ أن عدم استقرارها كان يزداد مع تضخم حجمها. وقد مالت إلى «التكسّر» نتيجة لتأثير قوى جاذبة اجتذبت جزيئات المادة إلى بعضها. وقد انقسمت الغمامة الضخمة إلى ملايين الغمامات الأكثر صغراً: وسوف تكون تلك الغمائم مجرات المستقبل. ويمكننا أن نسمّي تلك الغمائم الصغيرة المجرات الأولية.

ولقد شكلت جزيئات تلك المجرات البدئية الأولية كتلة ضخمة جداً لتكون قادرة على التجمّع في كتلة واحدة كبيرة دائرية للمادة المكثفة: وسوف تنكسر أو تنقسم المجرات الأولية إلى مليارات الغمائم التي تشتمل على مليارات الجزئيات الأكثر صغراً، تماماً كما حدث للغمامة الرئيسة.

جدير بالقول إن كتل هذه الغمائم الصغيرة المشكلة حديثاً تتماثل، رتبتها، مع رتبة كبر شمسنا. أما المادة الجزئية فقد تكاثفت حول منطقة مركزية نتيجة لتأثير القوى الجاذبة، بحيث أن درجة الحرارة أخذت تزداد في هذه

المنطقة المركزية مع ازدياد الكثافة. وحينما بلغت الحرارة عدة ملايين من الدرجات وبدأت تشتعل بين البروتونات، حرّرت التفاعلات النووية الحرارية، تماماً كما يحدث في القنابل الهيدروجينية، مقداراً هائلاً من الحرارة. هكذا، أضيئت النجوم على النحو الذي نشاهده في أيامنا هذه وهي متجمعة بالمليارات في المجرات التي تملأ المكان الكوني.

وحول كل نجم، وُجِد «غبار»، هو جزيئات مادة عُوِّقت أو أُبطئت عن تجمعها في النجم لأنها أثقل من ذرات الهيدروجين ومع ذلك، سوف يتجمع هذا الغبار شيئاً فشيئاً في كتل دائرية تقع على مسافات متغيرة من النجم وهكذا، تشكلت الأنظمة الكوكبية التي توجد على نحو احتمالي حول كل نجم في الفضاء، وتكون شبيهة بالكواكب التسعة التي نشاهدها وهي تدور حول شمسنا.

نؤجل الآن بحث موضوع الحياة التي تحتمل أن تكون قد تطورت على بعض الكواكب التي تدور حول نجوم تماماً كما تدور أرضنا حول الشمس، ونكتفي بمتابعة تطور ملايين الشموس المحتجزة في الملايين من المجرات. وعلى هذا الأساس، نطرح السؤال التالي: ما «المصير» الذي تتبصره الفيزياء الفلكية والأنظمة الكوزمولوجية لهذه النجوم؟

تحدث «شيخوخة» نجم وفق معطيات مزاياه على نحو عام ووفق حجمه على نحو خاص. فكلما كان النجم كبيراً، كان أسرع إلى الموت. والحق، أن أكبر النجوم يختفي بطريقة مفجعة: إنه ينفجر. ففي عام ١٠٥٤، ذكر علماء الفلك الصينيون في كتاباتهم بأنهم لاحظوا ظاهرة فلكية، تمَّ تعريفها، في وقت لاحق، بأنها شبيهة بانفجار نجم من نجوم مجرتنا، درب التبانة Voielateé. وقد لاحظ تيكو براهه انفجاراً مماثلاً في عام ١٥٧٢؛ وفي عام ١٦٠٤ لاحظ جوهانس كبلر، تلميذ براهه، انفجاراً شبيهاً. وكمعدل، وقع انفجار لنجم في كل مجرة

خلال الأربعمئة سنة المنقضية. وعلى غير ذلك تموت النجوم ذات الأحجام المتوسطة، كحجم شمسنا، ببطء أكثر وهدوء أكثر.

يُعتقد أن شمسنا التي بلغت من العمر خمسة مليارات من السنين تقريباً قد دنت من مرحلة «النضج»، والحق، أن حياتها ستستمر حتى ضعفي هذا الرقم. فكما يحدثنا علماء الفلك، ستصبح الشمس قزماً أبيض، وسيضعف توهجها في الفضاء. لكن درجة حرارة سطحها تبقى ملايين الدرجات. وبعدئذ، تبدأ النهاية، وهي الابتراد الكامل ولن تكون الشمس، في نهاية المطاف أكثر من قزم أسود، هو نجم قاتم، كامل البرودة، نجم ميت. ولن يتم هذا الموت قبل انقضاء عشرة مليارات من السنين. هذا ما يحدث لشمسنا وللشموس والنجوم الأخرى. وكما تموت جميع الأشياء في الكون، كذلك تموت النجوم.

وإذا كنّا نؤمن بنظرية الخلق المستمر للمادة، فلابدّ أن نؤمن بانبعاث نجوم وموت غيرها دون توقف. وبالفعل، يرافق تمدّد أو توسع المكان ظهور متتابع لجزيئات جديدة من المادة، تتجمع، كما حدث في بداية العالم، في مجرات أولية، وتؤدي إلى ولادة مليارات النجوم الجديدة. وإذا ما أخذنا بالنسبة التي تقترحها نظرية ظهور المادة، علمنا بأن مئة مليون من النجوم الجديدة وُلدت كل ثانية.

ثانياً- الإنتروبي مقابل الانتروبي السالبة Néguentropie

يجدر بنا، بعد أن تحدثنا عن تطور المادة الخامدة بالاضافة إلى كتلها، أحجامها وقدراتها الضخمة التي تستخدمها، أن نستعين بمبدأ ملازم للخلق ولسيرة الحياة إن كنّا نسعى إلى إقحامه في صلب التطور الذي نعمل على وصفه.

والحق، أن ليس ما نلاحظه أو ندركه عن سيرة الحياة على الأرض يسمح لنا أن نؤكد أن هذه المادة النادرة، الهشة و«الحية»، تسمح لها الفرصة لأن

١- Jean Rostand "Pensées d. un Biologist"

تلعب دوراً في مجرى الأشياء. والحق، أن اعتمادنا على المبدأ الذي أتى به جان روستان[١] يجعلنا نستنتج أن هذا المبدأ سيضع نهاية للمغامرة الهزيلة والمضحكة للبروتوبلازما بسرعة ودون أن تكون ذات أهمية للكون.

يُلزمنا هذا المبدأ الذي يوضح لنا دور الحياة في التطور على اتخاذه مبدأ متمماً للمبدأ الذي ينص على أن التطور الكلّي للمادة الخامة: مبدأ زيادة الإنتروبي، أي أن النجوم والمجرات قد تطورت حتماً باتجاه نجوم ميتة ومحروقة من الطاقة وذلك لأن الطاقة الخامدة، وقد تُركت لذاتها، تتميز بسلوك يخضع، بالضرورة، لمبدأ زيادة الانتروبي.. تتجه إلى الفوضى، اللانظام. وهذا يعني، أنها حالة فيزيائية عاجزة عن استمرارية التحوّل – حالة يقال بأنها ثابتة أو مستقرة.

وعلى غير ذلك، نعلم أن الانتروبي السالبة[١]، وليست الانتروبي، هي التي جعلت الحياة أو الكائن الحي تنمو أو ينمو في الوسط الذي عاش فيه. إذن، فالحياة، على مستوى كون المادة، هي مولدة النظام.

نتساءل: كيف نستطيع أن نقارن هذين الفعلين أو السلوكين ونحن نتحدث عن الموضوع من «حيث الكمية»؟ وهل أن السير باتجاه الكائن الحي قادر على أن يوازن السير باتجاه فوضى أو لانتظام المادة؟

ندرك الآن أن الحياة تسلك في الكون «درباً» لايمكن إهماله إزاء الدّرب الذي تسلكه المادة: فعلى مستوى الكون كله، يجب أن يتوازن أو يتعادل ازدياد الانتروبي المرتبط بوضع المادة الخامدة مع زيادة الانتروبي السالبة لحالة المادة الحية، وباصطلاح آخر نقول: علينا أن نقرر مبدأ حفظ الانتروبي المطبق على الحالات المتتابعة في زمان الكون بأسره.

---

(١) الانتروبي السالبة هي الانتروبي وقد استبدلت دلالتها أو علامتها.

(٢) في هذا السياق، تشير كلمة «الجبري» إلى أن نأخذ بعين الاعتبار لدى حساب الانتروبي، كلاً من الانتروبي الموجبة المرتبطة بحالات المادة والانتروبي السالبة –نغنتروبي– المرتبطة بحالات الحياة.

مبدأ حفظ الانتروبي:

تُحفظ الانتروبي الجبرية -المتعلقة بعلم الجبر- المبسوطة أو المنشورة في الكون بأسره في غضون سريان الزمان[٢].

ثالثاً- حفظ الانتروبي

نبدأ بحثنا بالسؤال التالي: كيف نبرر مبدأ من هذا النوع إلا من خلال أمنية «المركزية الانسانية» التي ترغب بأن تقوم كل قوة بدور لصالح الكائن الحي أو الحياة؟

في إجابة عن هذا السؤال نعود إلى هلمهولتز، العالم الذي عاش في نهاية القرن الماضي. فقد سعى هذا الفيزيائي إلى ربط التصورات أو المعاني الترموديناميكية الصرف، مثل الانتروبي، مع كميات مكانيكية دون إقحام تصورات الاحتمال كما ندركها في الوقت الحاضر. ومن جانب آخر، أقام ادنغتون في كتابه الشهير «المكان، الزمان والجاذبية» الذي يشكل المدخل إلى النظريات الحديثة الموحدة، مصالحة بين المتغيرين الأساسيين للنسبية وهما: الانتروبي والفعل. وفي العصر الحديث، أقام لوي ده بروغلي، وهو يعمل لتفسير سببي للمكانيك التموجي، علاقة دقيقة من التوافق والتطابق بين الانتروبي والفعل[١]. وبالمثل، تساءل ما إن كان يوجد في الطبيعة مبدأ لحفظ الانتروبي على مستوى الكون أجمع، بحيث يكون الفعل الكلي المضمون في اتساع الكون هو ذاته الفعل المحفوظ بمرور الزمان وانتهائه.

ويرى هؤلاء أن تحديد الفعل المضمون في الامتداد او الاتساع يتطلب، حتماً توحيده، أو إلحاقه، مع او بسيرورة دورية تتكرر في دورات نظامية تملأ الاتساع كله، ولقد أظهرت النظرية الموحدة وجود نبض اهتزازي أساسي يتوغل إلى كل نقطة من نقاط الزمان- المكان، ويحتفظ بقيمة واحدة في الزمان- المكان.

١- L. de Broglie "Thermodynamique de la Particule Isolée"

وبقدر ما هو نبض النوية كذلك هو نبض الالكترون؛ وبمقدار ما يتميز بكمون استاتيكي كهربائي كذلك يتميز بكمون جاذبي– هذا هو معادل حرارة الوسط دون الكوانتي العائد لـ بروغلي –بوم– فيجيه. وفي هذه الحالة، يبدو أن حفظ الفعل يعود إلى حفظ الطاقة الكلية المضمونة في الاتساع، ويطبق هذا الحفظ الأخير مبدأ أساسياً في كل الظاهرات الفيزيائية. هكذا، نستطيع أن نؤكد أن مبدأ حفظ الطاقة في منظومة معزولة يقود إلى مبدأ حفظ الانتروبي لهذه المنظومة المعزولة ذاتها. والحق، أن النبض الأساسي الحاضر في كل نقطة من نقاط الزمان– المكان لم يكن معروفاً قبل الحصول على النتائج الموحدة، ويجدر بنا أن نعترف بأن مبدأ حفظ الانتروبي على مستوى الكون بأسره حيث نعتبر الاتساع منظومة معزولة، مسلّمة مشروعة.

ومع ذلك، يتخذ مظهر التطور وجهاً آخر: كلما انحط أو خفّ نظام المادة الخامدة في الاتساع، زاد نظام المادة الحية، وذلك لكي يُحفظ ثابت الانتروبي الكلية. والحق، أن الظاهرتين متماثلتان كمياً في هذا السياق. وهذا لايعني أن الحياة سوف «تصنع خلال مليارات السنين التي تقع أمامنا، بنى حية ضخمة، حيث تدخل الكواكب والنجوم كما تدخل الجزيئات في الخلية الحية.

تشير الحياة إلى أن البنى التي تضعها، إن كانت تملك أبعاداً متغيرة، ليست، مع ذلك، في مستوى الأجرام الكونية. فقد أكد علم الباليتنولوجيا أنه لم يطرأ تغير على مستوى الخلية منذ ملايين السنين. وسوف ندرك السبب الذي يبرر قولنا إن الحياة «تتركز» في بنى صغيرة نسبياً.

وإذا كانت الحياة قد وُفقت إلى التعادل والتوازن في بنى صغيرة بسبب زيادة الانتروبي السالبة، وهي الزيادة الضخمة للمادة الخامدة، فلأنها ستكثّر أو ستضاعف البنى الحية– زيادة المكان الحي. وسوف تعقّد، على نحو خاص،

١– انحراف عضو نباتي إلى جهة ما بتأثير عوامل فيزيائية وكيميائية.

بناها في العمق، خالقة بهذا بنى جديدة قادرة على إعداد واستعمال إشعاع يتميز بانتروبية سالبة أكثر - الانتحاء[١]، الغريزة، الذكاء، الحدس.

وفي سبيل توضيح هذه الأفكار الأخيرة، التي تبدو أهميتها ونحن نعمل على حل رموز مكانيـزمات تطور الحياة، تقضي الضرورة أن نحدّد المعنى المتضمن في ما ندعوه «المنظومة الحية»، عن طريق التعريفات.

رابعاً- تعريف توضيحي لمنظومة حية

بناء على ما تقدّم من تحليل للحياة، أو للكائن الحي، نستطيع أن نقدم التعريف التالي لما نسميه «المنظومة الحية».

١- المنظومة الحية هي منظومة مستقبلة- مستجيبة مؤلفة من مادة وإشعاع، محددة بالمكان والزمان، تتبادل مع الوسط الخارجي للمادة والاشعاع، وتستطيع أن تحقق في بيئتها العملية المزدوجة التالية:

أ- تخفيف نظام المادة -الأنتروبي المتنامية- من أجل زيادة نظام الاشعاع- الانتروبي السالبة المتزايدة.

ب- تخفيف نظام الاشعاع من أجل زيادة نظام المادة... هذا، لأن توحيد منظومة الحياة مع كلية الاتساع ممثلة وسطها الخارجي يشكل منظومة معزولة متطورة إلى انتروبي مثابرة.

٢- المادة هي ما يمكن وصفه بحدود الانحناءات والاتجاهات الرئيسة للمكان- الزمان.

٣- الاشعاع هو ما يمكن وصفه بحدود البيئة اللولبية -الهابطة لولبياً- لنقطة رياضية للمكان- الزمان.

يتوافق تعريف المادة مع المنهج الديكارتي: وصفه بحدود الامتداد، والشكل والحركة، وإذا ما عبّرنا عنه بلغة النسبية العامة لاينشتاين قلنا بأن الزمان- المكان يحل محل الامتداد. والحق، أن انحناء ريمن اللاموجه لهذا الزمان- المكان يوضح الشكل، كما تعين الاتجاهات الرئيسة الحركة.

هكذا، يمكننا أن نقول: إن المادة توصف بما هو موجود «على» الزمان- المكان، ويوصف الاشعاع بما هو موجود «في» الزمان- المكان. ويبدو ما نعرضه وكأننا نماثل الزمان- المكان بسطح يعين في كل نقطة انحناءات شتى ومتنوعة - المادة، وتستوجب، في كل نقطة، لوناً نستطيع أن نحلله وفق طيف من الترددات يشكل هذا اللون- الاشعاع.

نخلص إلى القول: ثمة معلم خارجي للزمان- المكان موصوف هندسياً يمثل توزع المادة، وثمة معلم داخلي موصوف بواسطة كميات أو مقادير بيانية لسلسلة متوالية من حالات الهبوط اللولبي مكممة، أي محددة الكمية ومتزايدة، تمثل توزع الإشعاع.

خامساً- الانتروبي السالبة للاشعاع

قبل البدء بشرح هذا البحث، نستعيد إلى أذهاننا النقطة الهامة التي كناقد ذكرناها آنفاً، وهي: في منظومة معزولة -ستكون الكون بأسره- تتماثل زيادة الأنتروبي المعفردة إلى سلوك المادة مع زيادة الانتروبي السالبة التي يمثلها خلق الاشعاع.. والعكس صحيح.

وفي توافق مع هذا القول، نتأمل تطور منظومة فيزيائية بسيطة كل البساطة، نفترضها فريدة في الكون كله، تساعدنا على مفرق تطبيقها بحيث تكون مبدأ حفظ الانتروبي الذي يقبل التطبيق على مجموعة أو كلية الكون. وجدير بنا أن نوضح مفهوم المنظومة المعزولة: نأخذ ذرة هيدروجين مع بروتونها المركزي والكترونها المحيطي؛ ونتخيل أن هذه الذرة وحيدة معزولة في كوننا الواسع برمته. وحينما نتأمل هذه المنظومة، نفترض أن الالكترون لا يشغل المدار «الأكثر ترجيحاً» الذي يحتفظ بطاقة أدنى وشعاع أعلى. ويدور الالكترون في هذه اللحظة البدئية على شعاع محدد الكمية وأكثر صغراً.

١- نذكر أن الانتروبي، في تعريفها الاحصائي، تتغيّر مثل لوغاريتم احتمالية حالة مأخوذة بعين الاعتبار.

يشير ما نقول إلى أن هذه المنظومة ليست مستقرة؛ فهي تميل إلى أن تتطور تلقائياً باتجاه مستوى الطاقة الأقل، أي الأدنى. وهذا يعني أن الالكترون «سيقفز» في لحظة ما، على مدار أكبر أو أوسع، وفي مجرى هذه العملية، ولدى التأكيد على مبدأ حفظ النبض- الطاقة، ينبعث شعاع كهرطيسي على هيئة فوتون طاقة يتماثل مع فرق الطاقة بين المدارين اللذين شغلهما الالكترون المحيطي بالتعاقب.

نستطيع أن نقسّم العناصر، أو المكونات، الداخلية في هذه التجربة إلى منظومتين: أ- منظومة مؤلفة من المادة: البروتون والالكترون المحيطي. ب- منظومة مؤلفة من الاشعاع: الفوتون. وفي المنظومة المعزولة المكونة من الكون بأسره، تكون الكميات النسبية للاشعاع لاشيء في كل مكان في الحالة البدئية، وتصبح مغايرة للصفر في مناطق معينة في الحالة البدئية.

يمكننا أن نقول: إن انتروبي المنظومة المادية -ذرة الهيدروجين- زادت أثناء السيرورة المعتبرة، إذ أن الالكترون يكون قد احتل مداراً مماثلاً لحالة «أكثر احتمالاً» من ذرة الهيدروجين- مدار مستقر(١).

يؤدي بنا مبدأ حفظ الانتروبي في منظومة معزولة إلى القول: إن منظومة الاشعاع المتصلة بالتجربة السابقة تخفف، أثناء السيرورة، انتروبيها- وبالتالي تزيد انتروبيها السالبة، أي الانتروبي الجبرية الكلية المتصلة بالكون بأسره قبل أن تظل ثابتة بين الحالة البدئية والحالة النهائية.

والحق، أن خلاصة كهذه، ترى في هذه التجربة زيادة لإنتروبي الاشعاع السالبة، قابلة للتصور اعتماداً على بعض معادلات ماكسويل لوصف الاشعاع الكهرطيسي، ودون أن نتحدث عن «بنية» الزمان- المكان المتناظر مع هذا الاشعاع. وإذ نتأهب لقبول نموذج للاشعاع مستنبط من بنية لوابية للزمان- المكان، نفهم لم يتناظر خلق الفوتون- أو خلق حالة إشعاع للكون- مع زيادة

الانتروبي السالبة: لقد استُفيد من طاقة تغيير مدار الالكترون الذري لإخراج مكونات اللولب الزمان- المكان من الصفر في المنطقة حيث ينتشر الفوتون. وهكذا، يتطور باتجاه حالة الزمان- المكان في هذه المنطقة حيث يكون الفعل أكثر تعظيماً.

وإذا ما عكسنا التجربة المذكورة علمنا أن الاشعاع قادر على تقصي انتروبيه السالبة عن طريق تفاعله مع المادة. وهكذا يتطور المنظومة المادية، وهي تخفض أنتروبي الاشعاع السالبة التي تلقتها، باتجاه حالة إنتروبية سالبة أعلى، الأمر الذي يؤدي إلى حفظ الانتروبي الكلية.

أخيراً، يمكننا أن نقول: إن كانت الطبيعة تسمح بإعداد الاشعاع الانتروبي السالب على نحو أكثر تنظيماً من الإشعاع الكهرطيسي العادي، فإن الحياة تمتلك نزعة أو ميلاً للتطور واهبة الامتياز لصنع او اختلاق بنى مادية قادرة على انتاج واستعمال مثل هذه الاشعاعات في انتروبي سالبة عالية.

نسعى الآن إلى تبرير هذا التوكيد أو الإثبات الأخير.

سادساً- الحياة أو الكائن الحي «تكثيف أو تركيز» للانتروبي السالبة

تقتضي الحياة التي نعرفها أن تتهيأ، وهي تسعى إلى تحقيق تطورها، بذخيرة هامة من النظام، ونعني من الأنتروبي السالبة، في أحجام ومقادير زهيدة، دون أن تتخلى الانتروبي السالبة التي تزودها عن زيادة انتروبي المادة المنبثة في المكان الضخم الحاضر في الكون- ويكون الأمر مماثلاً للاشعاع الكهرطيسي «الأسود» الذي يملأ الكون. وباختصار، تتطلب الحياة، من أجل قوة تجددها وبذورها، كثافة كبيرة من الانتروبي السالبة. ومثل هذا الاعتراف يؤدي إلى اعتراف آخر هو أن بُنى الانظمة الحية تمتلك المزايا التالية:

- قدرتها على احتجاز الاشعاع داخل المنظومة الحية.

- قدرتها على صنع واستعمال اشعاعات في إنتروبي سالبة قدر الامكان.

سابعاً- ظهور الحياة

يساعدنا التصور المطروح في هذه الدراسة على احتمال «التنبؤ» بالكيفية التي انبثقت بها الحياة عند مستوى المادة الهامدة، انطلاقاً من الانتروبي السالبة للاشعاع الشمسي المالئ للمكان.

يحتمل أن تكون الأشعة فوق البنفسجية الصادرة عن الشمس -حالة الانتروبي السالبة الأولى للاشعاع- قد أطلقت أو أثارت، وهي تنعكس على المحيطات التي غطت اليابسة، في بعض المواد المنحلّة في الماء (كلوروم الأمونيوم، ألدهيد حمض النمليك، تطوراً لا إنتروبياً، أدى إلى ترتيب أو تنظيم جزئيات هذه المواد بطريقة تنجذب الواحدة منها إلى الأخرى، وبأسلوب تفضيلي: الجزيء القادر على اجتذاب الأشعة فوق البنفسجية يسعى عن طريق الأفضلية، إلى استحالة الجزيء الآخر المفضّل من بين كل المواد المجاورة المذابة على نحو متساو في الماء. إذن، فالرتبة تسعى إلى الرتبة المماثلة من أجل «تركيز أو تكثيف» النظام. تلك هي الخطوة الأولى باتجاه الحياة.

في سيرورة من هذا النوع، تدخل الكاربون اللامتماثل الذي بدا وكأنه قادر على الاحتفاظ -أي تركيز وتكثيف- بالأشعة، وذلك لضم اللاإنتروبية إلى المادة الهامدة. وهكذا، انطلقت الحياة في مسيرتها عبر تكاثر الجزيئات والخلايا ... حتى الانسان.

ثامناً- تركيب وتحقق الحياة

نحاول أن نلقي الضوء على مكانيزمات ظهور الحياة، وتتصل هذه المحاولة بالملاحظة الاختبارية. فقد سعى الباحثون إلى تصنيع الظروف التي وجدت على الأرض منذ حوالي مليار من السنين ليقدّروا اللحظة التي أدت إلى ظهور العناصر الأولية «الحية».

كانت الأرض، بعد نشأتها بزمن قصير -منذ ثلاثة أو أربعة مليارات من

السنين- تتميز بدرجة حرارة مرتفعة نسبياً عند السطح، بحيث أن الماء وجد عندئذ في حالة بخار. وبالتدريج، هبطت درجة الحرارة. وعندئذ، بدأ الماء يتكاثف على وجه الأرض. وكان البروز الأرضي متعرجاً على نحو سمح بانتشار ماء التكاثف بانتظام على كلية الأرض تقريباً، مشكلاً محيطاً عالمياً حقيقياً.

وفي تلك الأثناء، كانت كثافة طبقة الغيوم التي تغطي ذلك المحيط ما تزال سميكة بحيث أن أشعة الشمس، التي تعد طاقتها ضرورية لتحقيق التركيبات والتأليفات التي تضعها، لم تكن قد بلغت سطح الميحط العالمي إلا على نحو ضعيف.

ولقد أشارت التجارب إلى وجود عامل للتحول مشترك وعام، لا شيء يعمل في غيابه: الاشعاع؛ وبتوضيح أدق نقول: الأشعة فوق البنفسجية. ويبدو أنها قامت بدور مضاعف:

أ- تزود الطاقة الضرورية لتكتمل التركيبات.

ب- تتدخل لايجاد بعض التركيبات التي تستحق الأفضلية على غيرها من التركيبات، بحيث تكون العناصر الضرورية للحياة.

نعتقد أن الدراسات الاختيارية تتيح للباحثين تفهماً أفضل للخصائص «اللاإنتروبية» للأشعة. والحق، أن هذا الفهم الأفضل سيؤدي إلى نتائج هامة لها علاقة وثيقة بالظاهرة الحية.

تاسعاً- إلى أين تمضي الحياة؟

نتساءل: ماهي الخطط او البرامج التي تُحيي الظاهرة الحية، تكسبها هذه القدرة على التوسع في المكان والزمان اللذين نعرفهما؟

في سعينا إلى تقديم إجابة عن هذا السؤال الهام، يقتضي الأمر أن نتجنب النزوع إلى توكيد المركزية الانسانية. هذا، لأننا لا نستطيع أن نتحدث عن

١- حركة في الكيف تقتضي التغير مع بقاء الصورة النوعية.

خطط أو برامج للحياة أو للكائن الحي كما نتحدث عن مشاريع تحيي الانسان كالمال والسعادة. لذا، نتحدث عن المظهر «الفيزيقي» للظاهرة.

يبدو أن الخطة الموضوعة للكائن الحي تتميز باتجاهي تطورها:

– تعميق لا إنتروبية الاشعاع الذي تستخدمه دون توقفه، بحيث أنها تنمي نظامها– أو شحنتها بزيادة المعلومات.

– امتدادها الدائم والمتزايد في المكان والزمان.

يؤدي الاتجاه الأول بالكائن الحي إلى «إبداع» بنى قادرة على إحداث إشعاع يسمو على الدوام. وفي وفاق مع هذا الاتجاه التقدّمي، تنمو المراحل المتتالية لما نستطيع تسميته بـ«وجدان» الكائن الحي: الانتحاء، الغريزة الحيوانية، الذكاء الانساني، الحدس.

يعد الاتجاه الثاني الصفة المميزة لكل ظاهرة فيزيائية متطورة وسامية لأن تشغل دائماً المكان المهيأ لها. وفي سبيل «تركيز وتكثيف» اللاإنتروبي، اضطر الكائن الحي إلى بناء ذاته وفق بنى مادية صغيرة نسبياً. ولسوف يسعى إلى احتلال المكان وهو يكثر أو يضاعف البنى الحية– ملء المكان الحيوي.

نستطيع، بعد بلوغنا هذا الحد، أن نعدد الوسائل أو القدرات التي تسمح للكائن الحي بتكثير أو مضاعفة حضوره في الكون:

١– التكاثر: هو أبسط الوسائل. هو التضعيف الخلوي الذي يعد استحالة خالصة للخلية الأم إلى خليتين أنثويتين متماثلتين.

٢– الاجتماعية: تشير إلى إعادة تجميع الخلايا الحية في «مجتمعات» منظمة. وهذا يعني وجود علاقات أو روابط اتصال بين الفرديات الحية بوسائط متعددة– اللغة، التماس الجسدي، الرائحة، التأثير. ولقد تم هذا الأمر منذ تطورت وحيدات الخلايا باتجاه كثيرات الخلايا بلوغاً إلى مجتمعاتنا البشرية.

٣– التوالد الجنسي: يختلف هذا التوالد عن التكاثر الخلوي، وفي هذا

التوالد، لا ينقسم الوالدان من أجل تهيئة ولدين متماثلين، بل لتوليد ولدين يختلفان بكروموزوماتهما الخاصة بهما، إذ يتزاوجان ويهبان لولدهما المشترك نصف كروموزومهما، تاركا للمصادفة، على نحو ظاهري، أن تلعب دوراً لاختيار أحد هذين النصفين.

٤- الغذاء: إننا لانرى في الغذاء الضروري لكل الكائنات، انطلاقاً من الخلية حتى الانسان، أكثر من ظاهرة بسيطة لنقل وتحويل الطاقة. وجدير بنا أن نقول: إن الكائن الحي، وهو يختار طعامه، لايسعى إلى الحصول على طاقة مغفلة، غير معروفة.

٥- المعرفة: النحلة التي تبحث عن غبار الطلع، والقندس الذي يبني منزله، والأيل الذي يقاتل الذكور الأخرى، والطائر الذي يقوم برحلة طويلة.... والانسان الذي يسعى إلى فهم الكون... تلكم هي مغامرة الكائن الحي... مغامرة تسمح بها الحياة: «الاتصال» بوسط يحيط به ليستنبط من تجربته هذه معرفة معينة. وتُسهم هذه المعرفة في اصطناع بنى حية للاإنتروبي أكثر رفعة ورقياً. وليست هذه المعرفة، كما يقول لامارك، تكيف الكائن الحي مع الوسط الذي يحيا فيه، وليست هي، كما يقول دارون، غلبة «الأقوى». إنها تشترك مع العمق القائم في البنية الحية على صعيد قدرته على انتاج، واستبانة واستعمال إشعاع يزداد لاإنتروبياً. وبوضوح، تسهم هذه المعرفة في تطوير «الوجدان» الحي الذي يتنامى من مجرد الانتماء إلى الذكاء الانساني، ويتابع سيره إلى الأمام.

إلى أين تمضي الحياة؟

الحياة لا تتوقف عن تعميق هدفها، والبحث الحر عن هذا الهدف. والحق، أن هذا الهدف ليس نهائياً، وذلك لأنها ستكتشف في الغد، في حالة تزداد فيه اللاإنتروبي وتكون أكثر تنظيماً، آفاقاً جديدة غير متوقعة في يومنا هذا، تتوجه

إليها... الحياة حركة، اختيار، توسع للحرية... الحياة، في كل لحظة، هي ما يختاره الكائن الحي لأن يكون.

عاشراً- مستقبل مجتمعاتنا البشرية

إذ نترك الحياة على مستوى الكون بأسره جانباً، نعود إلى كوكبنا الصغير، الأرض. وبهذه العودة، نسعى إلى معرفة الشكل الذي، من خلاله، ستتطور مجتمعاتنا البشرية الأرضية.

يمكننا أن نصرح بأن المجتمعات البشرية تؤكد حضورها وميكانيزماتها، سيرها وعملها بامتثالها لذات المبادئ الكبرى التي تدير كلية الحياة. والحق، ان مجتمعاتنا البشرية تسعى إلى ملء المكان المهيأ لها في حدّها الأعلى. ويعد هذا التوسع، بالدرجة الأولى، ثمرة تكاثر الناس على الأرض، وحصيلة التطور المذهل لوسائل الاتصالات والمعلومات كلها، بالدرجة الثانية، الأمر الذي سيؤدي إلى تحقيق مجتمع واسع نستطيع تسميته بـ«الانسانية الأرضية» التي ستغطي كوكبنا، بالجسد كما بالروح، وتؤدي إلى نشوء سيرورات فكرية جماعية تتأمل الفردية الانسانية التي مازلنا نجهل الكثير عنها.

وبالمثل، يظهر هذا الاتجاه الآخر لتقدم الكائن الحي الذي هو الجهد المثابر إلى «تعميق» وجدان البنية الحية، ونفي الاتجاه إلى المزيد من اللاإنتروبي، في سلوك المجتمعات البشرية. فالعلم، وهو يزيد المعرفة التي نمتلكها عن كوننا، هو، في واقعه، جهد خارق يتجه إلى تعميق ميكانيزمات فكرنا. وإن ما يصح في نطاق العلم يصح أيضاً في النطاقات الأخرى.

يصعب علينا أن نتبصّر، في الوقت الحاضر، كيف ستكون المرحلة اللاإنتروبية التالية التي ستخلف الذكاء الانساني. ومن المحتمل أن ندعوها مرحلة الحدس. وبالفعل، يتيح لنا الحدس إمكان العلاقة والاتصال بين الانسان والكون، علاقة تختلف عن العلاقة العلمية القياسية.

حادي عشر- إلى أين تمضي الشخصية الانسانية

نتساءل: كيف تكون الشخصية الانسانية في هذه الدوّامة الضخمة التي تستولي علينا في عالم الزمان والمكان؟

نحن نعلم أنه يدعـو شيء مـا ندعـوه الكائن الانسـاني الذي يلمّ، منذ ولادته، بمعـرفـة تدريجيـة للكون الذي يحـيط به. ونعلم أيضـاً أن هذا الكائن الانساني قد اختبر تجارب خلال حياته: يتذكرها، يتأملها، يحبها، يكرهها الخ تجارب أفرحـتـه أو أحـزنتـه، أسـعـدته أو آلمته.. وأخـيراً، نعلم أن هذا الكائن الانساني يدرك أن حياته على مستوى كوكب الأرض، ستنتهي حتماً.

نتساءل: ما سيبقى من شخصية الانسان، بعد أن يكون وجوده الجسدي قد أنجز مهمته؟

نحب، قبل الاجابة الصريحة، أن نعود إلى التمييز الذي أتى به تيار ده شاردان بين الفردية والشخصية.

الفردية، في نظره، هي ما يعرفه الآخر عني إذ يراني.. إنها مؤلفة من رأس، وجسد، وذراعين الخ: الفردية هي كياني المادي، المكون من ذرات تدرس الفيزياء، وتخضع لقوانين المادة.

الشـخـصية هي هذا الكيان الذي يدرك أنه كائن حي لا ينبثق من المادة وحدها. فكل ما في الشخصية قادر على تطوير الظاهرات لأنه كيان يضيف اللاإنتـروبي إلى تدهور انتـروبي القـوام المادي. الشـخـصـيـة هي الشـعـاع اللاإنتـروبي الذي يميـز الكائن الحي.. فـرديتي هـي المادة، وشـخـصـيـتي هي الاشعاع.

وفي سبيل توضيح إضافي لهذا التمييز نقول: نستطيع أن نعتبر البنية الحية مرسلاً- مستقبلاً قادراً على اجتذاب أو التقاط وإحداث الاشعاع اللاإنتروبي. لذا، تشبه البنية الحية بجهاز مرسل ولاقط، كالراديو. وإن ما ندعوه

الفردية ليس أكثر من «آلة» مصنوعة من المادة -ترانزستور- قادرة على التقاط وإرسال موجات كهرطيسية. وعلى غير ذلك، تعد الشخصية المضمون الذي تلتقطه «الآلة» وتبثه، ونعني «الرسالة» الكاملة التي تحملها الموجات الكهرطيسية.

نتساءل: ماذا يبقى منّا بعد الموت الجسدي؟

لن يبقى من بنيتنا الجسدية المادية شيء. هذا، لأن الذرات المادية تعود إلى الزمان- المكان وتصبح جاهزة للاستعمال في ظاهرات أخرى. وبعد هذا الموت الجسدي، تتفكك بنيتنا المادية، ولن يبقى من هذا الفرد المؤلف من العظام واللحم والمكون من تجمع ذرات معينة إلا ما يعرفه الآخرون بأنه الخارج الذي يسمى «الفرد».

وإذا ما سنحت لنا الفرصة الاستمرار، بأية حالة كانت، في الديمومة، فإنّ شخصيتنا هي التي تبقى.. الكيان الذي نتصوره ظاهرة ملخصة للزمان- المكان، تتميز بشعاع قابل للوصف بمعادلات رياضية، كالمادة.

إذن، من نحن، بما نحن «شخصية»؟

نحن ما تلقيناه وما أعطيناه.

إن ما تلقيناه يشكل موضوع ذكرياتنا كلها. وذكرياتنا ليست أشياء مادية: هي، في جوهرها، محمّلة أو مشحونة بالترتيب أو النظام، وبالتالي باللاإنتروبي.. هي هذا الشعاع الذي يفعل في بنية المادة الحية ليساعدها على الانعتاق أو التخلص من إنتروبي المادة الخامدة.

ونحن أيضاً نمثل ما أعطينا أو نعطي. ونعني بهذه الكلمة كل ما نشرناه حولنا من هذا الشعاع اللاإنتروبي القادر على صنع البنية الحية. وهذا الإشعاع الذي أحدثناه، والذي ينتشر في المكان- الزمان يختلف كل الاختلاف عن الذكريات. فهذه الأخيرة نتاج تجاربنا المعاشة، بمعنى إقبال الوجود إلينا. وعلى غير ذلك، يعد الاشعاع ما قدمناه للزمان- المكان من إشعاع لاإنتروبي سمحت

لنا الطبيعة بأن نصفه... هذا الاشعاع الموجود بعمق وأصالة فينا، والمتجه إلى الكون.

إن ما تلقيناه ليس إلاّ ذكرياتنا، معارفنا، وهي الكل الذي يتجمع ليلتقي في الواحد.. وإن ما نعطيه هو هذا الاشعاع الذي يصل كل كائن حي بكلية الكوزموس.. وهذا ما ندعوه بالاسقاط، أي المحبة...،إسقاط ذراتنا على الكل.

المعرفة والاسقاط.. هما شخصيتنا.

❊ ❊ ❊

حقوق الانسان والحريات العامة

عبد الهادي عباس

كثيراً ماتختلط معاني الكلمات ومدلولها في الذهن، وبحيث يختلف فهمها من فرد لآخر ومن مجتمع لآخر وفي الزمان والمكان، وفي البحث التالي نحاول أن نلقي بعض الضوء على كلمات متداولة تتناول مواضيع هامة مطروحة في عصرنا على ساحة الفكر والسياسة.

• عبد الهادي عباس: محام وباحث من سورية، صدر له العديد من الكتب في القانون، كما صدر له العديد من الكتب المترجمة عن الفرنسية.

وهي كلمات حقوق الانسان التي تتداولها كل يوم وسائل الاعلام من جوانب مختلفة وتختبئ خلفها مقالات دول وهيئات وحكام ومنظمات بعضها يريد الحق بها وبعضها يريد بالحق باطلاً وبعضها يرتعب من مجرد ذكرها وبعضها يحور مفاهيمها حسب الأهواء، وطبيعي أن لا يتسع مقال أو أكثر لمعالجة كل هذه الأمور، ولذلك ولأهمية الموضوع فإننا نتناول تحت العنوان المختار هذه المسألة من حقوق الإنسان أو حرياته العامة لنصل إلى البحث في حق عصري جداً هو حق الإعلام الذي يرتبط به من جوانب مختلفة حق أو حرية النقد وكلاهما مظهر من مظاهر حرية الرأي والفكر الذي تميز به الانسان بكونه انساناً والتي بدون ضمانها لا توجد كرامة للفرد ولا تقدم للدولة. ونقسم هذا البحث إلى ثلاثة أقسام رئيسية نعالج في أولهما مفاهيم حقوق الانسان والحريات العامة، ثم نعالج في الثاني حق أو حرية الاعلام وفي الثالث حرية النقد ومدى كل منهما على ضوء الممارسة والتشريع المقارن.

أولاً – حقوق الانسان وحرياته العامة

كلمة الحق من كلمات التذكير mots d'evo cation التي يندرج تحت مفهومها معاني مختلفة وهي ككلمات التذكير المماثلة الأخرى، كالعدل والخير والشر والصواب والحقيقة الخ... تشير إلى جملة من المعايير التي تهدف إلى تنظيم العلاقات بين البشر وإلى تأمين المصالح الاجتماعية والانسانية... ومع اختلاف النظريات والمذاهب في تعريف كلمة الحق ومداها، يمكن القول إن الحقَّ يرتبط بالمجتمعات البشرية ويتطور بتطورها ويظل دائماً أمراً اجتماعياً محدداً بجملة من المعايير والقوانين، وبذلك يصح القول إنه ليس مقولة إنسانية مجردة، بل هو تعبير تاريخي وضرورة تاريخية لتنظيم علاقات المجتمع. وفي هذا ينبغي التمييز بين الحق الموضوعي والحق الطبيعي، فالأول تمليه السلطة السياسية العليا التي تعبر عن ارادة المجتمع، بينما يرتبط الثاني بالطبيعة الانسانية المجردة، أي أنه أقرب إلى ميدان الأخلاق، التي تعبر عن ارادات فردية.

ومن بين الحقوق الكثيرة التي أوجدها الانسان وتعامل بها، يمكن الاشارة بدئياً إلى الحقوق التي اكتشفها وطورها والتي هي في الحقيقة والواقع حصيلة تطور ثقافته في مجتمعه ولا يوجد لها مضمون الا بالتماس مع حقوق الآخرين في المجتمع. ففي العالم الذي يحيط بنا، يخضع كل شيء للضرورات، وفيه تبدو القوى المتعددة كقوى الجاذبية والكهربائية والمغناطيسية والقوى النووية... الخ. وهي تفسر كل شيء على أن يطوف في المدار المفروض وعلى تحمل التغيرات الضرورية. وهكذا فإن اناء يتحطم بعد سقوطه وحيواناً ينام ويموت عندما لا يجد غذاءه... الخ. انما يخضع للقانون الطبيعي الحاكم... ووحده الانسان، لم يتقبل سلبياً هذا القانون حيث لا يكتفي بالحزن عندما يموت الطفل، ولا بالاستسلام للريح العاتية عندما تهب، بل انه يكد ويبذل كل جهده ليعدل في مسيرة الأشياء، ولاستبعاد الموت ووقاية نفسه من الكارثة. ومع انه بقي لزمن طويل عاجزاً في هذه الامور، الا انه توصل في تطوره لأن يصبح، إلى حد ما، قادراً على مقاومة العمليات العمياء التي ستسحقه، وان يتغلب الى حد ما على أعدائه الدائمين: المرض والمعاناة والموت.

وإذا كانت خمسة عشر ملياراً من السنوات - كما يقول أحد الباحثين[1] - منذ بدئ تكوين الخليقة بالانفجار الكبير ليست كافية - على مايبدو - لتوصل الانسان الذي وجد على الأرض في فترة ما يصعب تحديدها بدقة، إلى المرحلة التي يتخلص فيها من الشرور ومن النزعات البهيمية.. واذا كان الانسان في مراحل تطوره الأخيرة قد ابتكر نظريات وصف نفسه فيها بأنه يتكون من جوهرين: مادي وروحي. وحاول اقامة التوازن في هذه الثنائية بآراء بناها على دين أو فلسفة وعلى قدرة مما وراء الطبيعة فإن التطور العلمي مع نهايات القرن العشرين أخذ يتجاوز الجدل حول هذه الثنائية... فقال الماركسيون إن الانسان كفرد أو كمجتمع إنما هو حصيلة تاريخه، وقال جان بول سارتر:

١- البير جاكوار... من أجل حقوق الانسان - ط. باريز ١٩٨٩ ص ٣٠٦.

إن الانسـان محكوم عليه بأن يخترع الانسـان.. وتولدت نظريات وآراء كثيرة يتعذر احصاؤها. ومع ذلك فإن أمل الانسان في المستقبل والمصير أصبح همه الدائم، وأصبح وسواسه في كل لحظة، معرفة غده وماسوف يحمله هذا الغد الذي يحل حوله السؤال: أية بشرية نريد بالنسبة لهذا الغد؟؟

إن العالم رائع في نظر الانسان، ولكنه في الواقع ليس رائعاً الا بفضل النظرة التي القاها عليه الانسان... فالأفكار والقيم والمعتقدات والحضارات والثقافة...الخ. كلها من حيث المحصلة ترجع إلى الانسان... فالليل المرصع بالنجوم فوق الصحراء قد يثير احساساً يدق عن الوصف، ولكن الرمال والنجوم تكتفي بأنها كائنة موجودة وهي ليست جميلة الا بالاهتزازات الداخلية التي نشعر بها تجاهها. وإذا كان اينشتاين الذي يعزى اليه اكتشاف القنبلة الذرية قد دعى إلى تجنب انتحار الانسانية لأنه كما قال: «لن يوجد بعد هذا الانتحار أحد يصغي إلى موزارت، لأن أرقى أعمال هذا المبدع لن تصبح سوى تتابع أصوات، اذا لم تكن هنالك أي أذن بشرية تكتشف الجمال والسرور...» فالانسان هو الذي يستطيع الانتحار أو الامتناع عنه، وهو الذي يستطيع تفجير القنبلة الذرية... وإذا كانت الطبيعة تزوده بالحبال الصوتية ومادة الدفاع السنجابية.. فإن البشر هم الذين يلقنونه كيف يتكلم... وإذا كان هو الذي يستطيع أن يقيم الشرائع والقوانين والمذاهب ويشيد معالم الجمال والفن.. فهو الذي يستطيع تدميرها والتعبير عن أدنى الغرائز البهيمية... فالوصول إلى الأنسنة لا يمكن استخلاصه من مسيرة معزولة، ومما وراء الطبيعة - كما يتوهم البعض، بل من الانسان ذاته. فهو المقياس والمعيار في كل ما أوجده من ثقافة تحتوي على «ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعرفة والفن والأخلاق والقانون والعادات والدين وأية قدرات وعادات اكتسبها الانسان كعضو في المجتمع»[1] هذه الثقافة التي بقيت تتلمس الطريق يرتقي بها الانسان في سلم التطور الذي

١- انظر (الانسان) تأليف جان روستان - ترجمة د. محمد عبد الرحمن مرحبا. منشورات دار عويدات ١٩٦٥.

لا تدرك أبعاده ولايُدرك مداه. وفي هذه الثقافة، حقوق الانسان بأبعادها المختلفة التي أخذت تبدو في مطلع العقد الأخير من القرن العشرين على الساحة العالمية وكأنها حبل النجاة لانسانية عانت وتعاني مما لا يعد ولايحصى من الأهوال والمصائب والكوارث، وهي إذا كانت قد أصبحت من أكثر الكلمات تداولاً في مجالات النشاطات العالمية والمحلية، وأصبحت اللازمة التي تتردد أصداؤها في كل أصقاع العالم وتعقد حولها الندوات والمؤتمرات الدولية على أعلى المستويات وتنشر فيها البحوث وتتحلى بها دساتير العالم في نصوصها الأولى وتزين بها ديباجاتها.. فإنها مع ذلك تبقى مجال جدال كبير وغموض كثير، ويبقى تحديد هذه الحقوق ورفع مستواها من الالتزام الأخلاقي إلى الالتزام القانوني أو من نطاق الأمل والنظرية إلى نطاق العمل والواقع، هو الشغل الشاغل لرجال الفكر والقانون في جميع أنحاء العالم، ويرتبط بهذه الحقوق بل ويعتبر رديفاً لها كلمة الحريات العامة، التي غالباً مايرد التعبير عنها بمعنى واحد هو حقوق الانسان أو الحريات العامة، رغم ماقد يكون هنالك من تباين أو تطابق أحياناً نحاول الاشارة إليه فيما يلي:

١- مصطلح الحقوق وبعض اشكالاته

في الواقع، إن كلمة الحق - كما ذكرنا - تعاني من حيث استعمالها أنواعاً من الاشكالات والغموض. وكثيراً مايشوب استعمالها تجاوز بارز يؤكد على مدى قلة الاهتمام الدقيق بما يحمله هذا التعبير من معاني، بل انه غالباً مايجري الخلط بين معنى الكلمة كما هي في النظام القانوني وبين كثير من الادعاءات المرغوب رفعها إلى مستوى الحقوق. ومما لاريب فيه أن السياسة هي المسؤولة، بشكل خاص، عن هذه الحالة، وأن الأمر المقلق في ذلك هو تنامي هذا الانجاه بزيادة أنواع الحقوق التي بدأت تفرض وجودها في الوسط القانوني دون أن تكون هنالك وسيلة لحماية هذه الحقوق، ولهذا يبدو واضحاً في كثير من الأحوال اساءة استعمال لكلمة الحق سواء في ميدان السياسة القانونية أو في ميدان الصياغة الحقوقية.

ففي ميدان السياسة القانونية يلاحظ في كثير من البلدان، وحتى في أكثرها تشديداً على الديمقراطية، أن المتنافسين على السلطة السياسية غالباً ما يتسابقون – حسب أسلوب قديم متعارف عليه – على الاغراق في الوعود، بأنهم متى وصلوا إلى السلطة سيغدو كل شيء ممكناً، وأنهم سوف ينشئون حقوقاً وامتيازات للناس لا حدود لها، وكثيراً مايكيل مثل هذه الوعود حكام يصلون إلى السلطة بأساليب متعرجة ملتوية، ورغم أن مثل هذه الوعود الرنانة لايكتب لها الوجود، فإن الكثير من الأشخاص يعتقد أن السياسة قادرة على خلق حقوق جديدة لا حصر لها.

وإذا كان الرجوع إلى تاريخ الأنظمة في بعض البلدان وماعانته من اغراق في الوعود وصدور قوانين مرتجلة بأمل اقامة حقوق جديدة، وبقاء مثل هذه القوانين حبراً على ورق، أو سقوط هذه القوانين فعلاً لعدم استعمالها وعدم القدرة على تنفيذها، فإن هذا الرجوع يوضح ان هنالك حدوداً لما هو ممكن فعلاً، وان الاغراق بتصوص وقوانين لاقامة وانشاء حقوق دون مراعاة لعلم الاقتصاد والسياسة، لاينتج سوى عكس الغاية المعلنة ولا يؤدي الا لزعزعة الثقة العامة.

وقد عانت كثير من البلدان من أمثال هذه القوانين المرتجلة ومن نتائجها السيئة الأمر الذي يؤكد على أن الحقوق التي تقيمها السلطة السياسية نظرياً وتصوغها بأحكام قوانين دون توفر الامكانية لتطبيقها عملياً، تؤدي إلى نتيجة سلبية خطيرة، أقلها انعدام الثقة العامة وفقدان الثقة بالقانون، وتلك ظاهرة خطيرة ملموسة وبخاصة في البلدان المتخلفة التي رفعت شعارات سياسية لم تستطع تطبيقها.

وفي ميدان الصياغة القانونية، فإن هنالك اساءة استعمال لكلمة الحق في مواطن كثيرة في النظام القانوني القائم في كثير من البلدان، فإلى جانب استعمال كلمة الحق في أمور مفهومة كلاماً – مثل حق الملكية – الايجار.. الانتفاع.. الخ. فإن هذه الكلمة تستعمل خطأ في سلسلة من الامتيازات أو

الاستعمالات التي لا تتفق مع مضمون كلمة الحق. وعلى سبيل المثال، يقال بأن هناك حق المواطن في الحياة، مع أن التحليل يبرز أن الموضوع ليس موضوع حق في الحياة وإنما واجب على كل الناس أن لا يعتدوا على حياة الغير وأن المس بحياة الغير يعرض الفاعل لنتائج دعوى المسؤولية، وثمة فرق بين تعبير /حق الحياة/ وواجب عدم الاعتداء. فحق الحياة ليكون التعبير عنه صحيحاً لابد أن يستجمع شرطين يتوجبان لكل حق: أولهما أن يستطيع صاحب الحق التصرف بحقه أو التنازل عنه بتصرف قانوني معين، وبهذا الشرط يمكن القول إنّ لصاحبه حقاً كما هو الأمر في المال فعلاً. وثانياً أن يكون لصاحب الحق /حق الحياة/ الادعاء باعادته إذا سلب منه... وبداهة أن مثل هذه الضمانة غير متوفرة، وهكذا فإن صيغة حق الحياة تبدو خاطئة في معرض البحث عن وسيلة لحماية الانسان في المجتمع، وقد يكون التعبير بواجب المجتمع بتوفير مثل هذه الحماية عن طريق قانون العقوبات والحق العام وعن طريق الدعوى المدنية للمطالبة بالتعويض عن الاخلال بواجب عدم الاعتداء على الغير، هو التعبير الأوضح والأكثر صحة ودقة.

٢- العلاقة بين حقوق الانسان والحريات العامة

إن أول مايثيره البحث في الحق وبصورة خاصة حقوق الانسان، هي علاقة هذه الحقوق بالحرية وكثيراً مايشار إلى حقوق الانسان هذه بتعبير آخر هو الحريات العامة. فهل هناك ترادف بين التعبيرين أم أن كلا منهما متميز عن الآخر....؟

لقد أشرنا آنفاً لبعض الاشكالات التي تعترض كلمة الحق وتحديد مضمونها، واذا انتقلنا إلى كلمة الحرية ومداها، فإنه يبدو لنا للوهلة الأولى، مدى الغموض والصعوبة في تعريف هذه الكلمة التي قد تبدو بسيطة جداً في تداولها من كثرة ماتلوكها الألسن وكثرة ماتروج في مختلف الهيئات والميادين منذ أقدم العصور... إنها كلمة قديمة كل القدم تستعمل في الفلسفة واللاهوت والسياسة ويتناقش الناس حولها في المؤتمرات وهي من الكلمات الشعرية

المحببة للنفوس.. ولكن من أبرز ظواهرها العجيبة أننا نجدها تختلف في تعريفها ومدلولها باختلاف الزمان والمكان وباختلاف المذاهب وحتى باختلاف المكان والزمان للمذهب الواحد حيث أننا قد نجد نظاماً ما يوصف في فترة معينة ومكان ما أنه نظام حر ويقوم على الحرية، وإذا بنا نجده في فترة أخرى ومكان آخر وهو يوصف بالطغيان والاستبداد وفي هذا السياق يروي أحد الكتاب الالمان عن سيرة النازية حكاية عن بقال ألماني لم يحجم عن الحديث في شتى المسائل مع أحد الزوار الأميركان ويقول:

«لقد ذكرت له الشعور الذي يشعر به عند فقدان الحرية وكيف يتصور المرء أنه افتقد شيئاً لايقدر بثمن... وأجاب البقال الألماني: ولكنك لاتدرك أي شيء على الاطلاق. إننا قبل الوقت الحالي كنا نعير الانتخابات والأحزاب والاقتراع الكثير من الاهتمام، كنا حينذاك نتحمل مسؤوليات جمة، أما الآن فقد تحررنا من كل ذلك، أي أصبحنا اليوم أحراراً»[١]

إن تعدد التعريفات المتعلقة بالحرية، وتناقض النظريات، وتبادل الانتقادات في هذا الموضوع، لا يدع مجالاً لاعطاء تحديد شامل لمفهوم الحرية، وإذا كان عدد من الفقهاء قد حاول التوفيق بين الحرية ومفاهيم الحق والمفاهيم القانونية والنظام العام الخ.... فإن المحاولة لم تصل إلى نتيجة حاسمة، بل لا تزال المسائل المتعلقة بهذه الأمور مستعصية على الحل، فالنزاع الدائم الوجود بين الحرية والنظام العام غير قابل للحل، لأن مفهوم النظام العام غامض متغير في آن...

وقد يرد دائماً التساؤل، في الواقع، عما إذا كان يوجد فعلاً نزاع مع التسليم بمبدأ «الضرورة لصنع القانون» هذا المبدأ المطبق على نطاق واسع، كذلك فإن النزاع بين الحريات أيضاً غير قابل للحل، إذ من المسلم به – كما تشير إلى ذلك المادة /٤/ من اعلان حقوق الانسان – إن الحرية هي القدرة

---

١ – الدولة والأسطورة – ارنست كاسيرر – ترجمة أحمد حمدي محمود – ط القاهرة ١٩٧٠ ص ٣٨.

على عمل كل ما لايضر بالغير... ومع مايكتنف هذا التعريف من غموض ومايشوب أبعاده في التطبيق من خلل، لا يقل عما يشوب قولاً مأثوراً أو قاعدة أخرى غالباً مايعاد تكرارها وهي «إن حرية كل واحد تتوقف حيث تبدأ حرية الآخرين»... إن مثل هذه الأقوال العامة التي ترتدي طابع المبادئ أو الحكم المتكررة عبر العصور ومنها كلمات - ولد الناس أحراراً... ومتساوون كأسنان المشط.. الخ.. كل هذه الأقوال تبقى مجرد أمل لم يُكتب لها أن تترجم عملياً على ساحة الواقع.. فحرية الانسان لا مضمون لها إلا بتماسها مع حرية الآخرين، وهي ليست حالة ولا مركزاً فردياً وإنما هي ورشة عمل يعمل فيها الجميع بثبات لتكوينها ولا يمكن بل ولا يصح أن تكون وصولاً إلى هدف شخصي بل واجب مشترك تعبر عنه كل يوم وقائع الحياة وآفاق العلم ومنطق التطور المتسارع، وتقترب منها الشعوب ومن الشعور بها بمقدار ماتصل إليه من قدرة الدفاع عن كرامتها وانسانيتها وانتمائها وعن تضامنها لمواجهة الطغيان ومقاومته أنى كان مصدره. وإذا كان مألوفاً بالنسبة لأصحاب النظريات في الحريات وجود نزاع بين مايسمى حريات أساسية وحريات أخرى والتي يضربون عليها المثل بنزاع حرية التعبير والصحافة تجاه الحق في الحياة الخاصة، وحرية التجارة والصناعة تجاه حرية السفر والاياب، وحرية الأحزاب تجاه حرية العمل، وحرية الضمير والفكر تجاه الحق بالأمن الخ.. وإذا كان يبدو مستعصياً حل مثل هذه المنازعات دون التضحية على الأقل بشطر من احدى الحريتين المتعارضتين، فإن كثيراً من المفكرين والفقهاء يعتبر أن كل الحريات أساسية وانها متناسقة وأن المجتمع المدني المتقدم يستطيع تجاوز مايبدو من تنازع بما تضعه قوانينه من حدود تكفل للأفراد حريتهم ضمن هذه الحدود.

٣- التمييز بين الحقوق والحريات

حاول بعض الفقهاء تفحص العلاقة القائمة بين مفهومي الحق والحرية، وعما إذا كان هنالك من فرق بينهما، وقد استنتج الفقيه الفرنسي الشهير

/جوسران/[1] أنه لا يوجد هنالك أي تعارض بين الحق والحرية سوى أن الحق، بالمعنى الأصلي للكلمة، سيكون حقاً محدداً ومسمى، له أطره المقررة بدقة، في حين أن الحرية ستكون بنوع ما، حقاً أكثر اتساعاً، وهي أصل الحقوق كافة، وهي امتياز عام وأسع. وبالنسبة لنظرية اساءة استعمال الحقوق، فإن /جوسران/ لم يقم فرقاً بين الحق والحرية: فكلاهما سوف يصبح في النهاية، امتيازاً قابلاً لاساءة الاستعمال، ولكن اساءة الاستعمال عندما تتعلق بحق سوف يكون من السهل التعرف عليها أكثر مما لو تعلقت بالحرية التي هي ذات اشعاع كبير. «والتي يمكن أن تكون متنوعة الأسباب تبعاً للمظاهر التي تمثل من خلالها، وتبعاً للمظاهر الاجتماعية التي تتحقق فيها».

صحيح أن الحرية والحق هما من منبع واحد، وحتى لو أن الحرية هي الأصل العام للحقوق كافة، فإن هذا يرجع بكل وضوح لواقع أن كل الحقوق تهدف إلى أن تعطي لأصحابها بعض الأمن، وإن هذا الأمن القانوني يفترض حداً أدنى من الحرية المدنية والسياسية بالنسبة للأفراد وكشرط لوجودهم. وإذا كان ثمة من فارق بين الحق والحرية، في نهاية المطاف، فإن هذا الفارق يجد التعبير عنه في نقطتين أشار إليهما الفقيه الفرنسي بول روبيه[2] وهما:

أ - الحرية من حيث المبدأ، هي غير مشروطة، في حين أن الحقوق تتعلق بامتيازات مشروطة لابد لوجودها من الاستجابة إلى بعض الشروط من الوجود والصحة، وهكذا فإن من يرغب في طباعة كتاب ليحصل على حق المؤلف لابد أن يستجمع شرائط شكلية تبدو في أساسها ضرورية لخلق هذا الحق. كذلك الشأن فيمن يريد اكتساب ملكية عقارية، لابد له من مراعاة قواعد التسجيل..الخ.

بيد أنه قبل الوصول إلى هذا الحق لابد من التساؤل عن الحرية التي يتمتع بها الفرد عادة لانشاء حق ما.. وهكذا فإن الحرية تبدأ في أساس انشاء

١- جوسران Joseran في كتابه «نظرية التعسف باستعمال الحق»، باريز ١٩٣٩ ص٢٧٠.

٢- المراكز القانونية والحقوق الشخصية - بول روبييه - ط باريز ١٩٦٠ ص١٤٧.

الحق أو بعبارة أخرى في مرحلة تكوين المركز القانوني أو الحق الذي ينشده الفرد. وعلى ذلك فإن مصطلح الحرية يثير في ذاته تحرراً من بعض الشروط المفروضة بالنسبة للحق وليس كل الشروط، لأن الحرية، في الغالب، لاتكون تامة، وعندما تسقط بعض الشروط القانونية، يقال بوجود تقدم للحرية، فالإطار الذي تنشئه «الحرية» على عتبة المركز القانوني أو الحق، يعني امتيازاً لا يوجب تحمل شروط أخرى غير تلك التي يفرضها القانون. فالحرية المدنية مبدأ يسمح باجراء كل ماليس ممنوعاً بأحكام القانون. وفي هذا كان الفقهاء المسلمون استخلصوا قاعدة تتعلق بطبيعة الفعل المباح، حيث اعتبروا أن الأصل في الأشياء هو الاباحة وأنَّ كل مالم يحظر فهو مباح وقد استندوا في ذلك إلى الحديث «ماأحل الله فهو حلال وماحرم فهو حرام، وماسكت عنه فهو عفو، فاقبلها على عافية، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً»(١).

ب - الحرية امتياز غير محدد ولا مسبب، وهي في حدها الأدنى المقدمة لانشاء الحق سواء أتعلقت بحرية التعاقد أم بحرية المزاحمة أم بحرية التعبير عن الأفكار وحرية النقد.. وبصورة عامة سواء أتعلقت بحقوق الانسان أم بأنواع الحقوق الأخرى التي تترتب للانسان أو عليه نتيجة وجوده في المجتمع، وكما أن حرية الانسان هي الأساس في تحمل المسؤولية سواء أكانت مسؤولية دينية أم دنيوية، لذلك قيل انها امتياز غير محدد، وهي تمثل تحت مظاهر متنوعة، وبحيث لا يمكن القول بدقة إلى أي هدف تتجه، وفي رأي كثير من الفقهاء ان الحقيقة التي لا مراء فيها والتي يمكن إجمالها بقول أكثر وضوحاً إن الحرية امتياز غير محدد، ولا مسبب وليس فيها ذات المحتوى الذي يعطى إلى الحق بمعنى الكلمة(٢).

٤- في مفاهيم الحريات العامة وحقوق الانسان

ذكرنا، أن البحث في حقوق الانسان، يثير أول مايثير البحث في الحرية،

١- علم أصول الفقه - عبد الوهاب خلاف - ط٦ - ص١٢٨.

٢- بول روبييه - المرجع السابق ص١٥١.

وبالرجوع إلى المؤلفات القانونية المكرسة لحقوق الانسان، نجد أنواعاً من التعريفات والتساؤلات حول مفهوم الحرية وحول مفهوم حقوق الانسان، وغالباً ماتجد أن كلمة حقوق الانسان تستعمل كمرادف للحريات العامة والعكس بالعكس. وإذا كان الفقيه الفرنسي ريفيرو M. Rivero [1] قد تبنى تعريفاً للفقيه /ليتريه/ بأن الحرية هي «حالة الانسان الذي لا ينتمي لأي سيد» وانها «قدرة على العمل أو عدم العمل» فإن هذا التعريف قد تعرض للكثير من الانتقاد لأن له معنى ضيق يقتصر على أن الحرية هي ضد العبودية والاسترقاق، وأن عبارة لا ينتمي إلى سيد، أخذت بالمعنى المجازي، واليوم قلما يوجد انسان حر بهذا المعنى، لأن كل واحد ينتمي إلى سيد: الحاجة أو الضرورة.

لقد عرفت الحرية بأنها القدرة على العمل أو الامتناع عنه. ولكن هذا يبقى ناقصاً، إذ ماهو الحال بالنسبة لحرية الفكر والتعبير... وإذا كان لايتسع المجال للمزيد من التعريفات.. فإننا نكتفي بالقول إن العبارات التي ترد تحت عنوان الحريات العامة وحقوق الانسان والحقوق الاساسية في دساتير الدول وفي الخطاب السياسي العام، تتخذ صورة عامة وكأنها متماثلة، لكن، هل أن كلمة حرية عامة تعني بدقة، المرادف لكلمة حق الانسان؟.. إن الانسان الذي يعيش في المجتمع قد يعتبر الحرية بأنها القدرة على أن يعمل بطريقة مستقلة، ولكنه باستناده مباشرة على عدد من القواعد التي تنبع من انتمائه لهذا المجتمع والتي يرتبط تعقيدها ودرجة الاكراه فيها بتنظيم المجتمع يتبين أن حريته محدودة جداً. وفي الواقع يبدو أن البحث في الحريات هو موضوع فلسفي[2]، بينما أن الكلام في الحريات العامة يدخل في الموضوعات الحقوقية، لكن ماالذي يعنيه الوصف الملازم «العامة» الملحق بكلمة الحريات؟؟ قد لايكون لهذه المسألة

١- ريفيرو - الحريات العامة جزء ١ ص ١٤.

٢- يقول أديب اسحق (الكتابات السياسية والاجتماعية ص٨٤): «الحرية ثالوث موحد الذات متلازم الصفات يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية.

أهمية أساسية في القانون الوصفي لأن النصوص والاجتهادات قليلاً ماتستعمل عبارة الحريات العامة – فالنقاش فقهي اذن – وفائدته أنه يظهر كم يجري أحياناً التهرب من المسائل الحقيقية. وفي هذا الصدد تتجابه مدرستان:

أ – مدرسة أولئك الذين يرون أن كلمة عامة تعني أن هذه الحريات تعترف بها الدولة، وهكذا توصف بقوانين الحريات العامة، كل القوانين التي يكون لها هدف مزدوج: تحديد التزامات الدولة، وتثبيت ضمانات اتمامها[1] ويضيف بعضهم إلى هذا التعريف عنصراً مقيداً، حيث يوضح بأنه لا توجد حرية عامة إلا إذا كانت كل أجهزة الدولة بما في ذلك البرلمان، ملتزمة بها، وبعبارة أخرى إلا إذا كانت الحرية مكرسة بالدستور وليس بموجب قانون أو مبدأ قانوني عام فقط.

وباعتماد هذا المفهوم المحدد لمفهوم الحرية العامة في العلاقات مع الدولة، يتبين أن النظام القانوني للحريات ليس هو ذاته حسبما تكون هذه الحريات محمية تجاه الدولة أو تجاه الأشخاص الخاصة، بيد أن هذا المفهوم – رغم كل شيء – يصعب الدفاع عنه لأنه يوصل إلى انقسامات مصطنعة جداً في الحرية ذاتها، وعلى سبيل المثال يمكن اعتبار الحق بالاضراب حرية عامة للموظفين، وخاصة، بالنسبة للعمال المأجورين في القانون الخاص وفي الحرية النقابية.

ب – لكل هذا، أخذ مفكرون آخرون بمفهوم موسع للحرية العامة، واعتبروا أن كلمة عامة، إنما تعني فقط: أن الدولة تتدخل من أجل حماية الحرية دون الاهتمام بمسألة معرفة ضد من، تقام هذه الحماية للحرية[2]. وفي هذا قال أحد الفقهاء: إن الحريات العامة تفترض أن الدولة تعترف للأفراد بحق ممارسة العديد من النشاطات المحددة، بمعزل عن كل ضغط خارجي... ولكن هذا القول

١– دوغيه – القانون الدستوري جزء ٢ ط ١٩٢٥ باريز ص٢. ويشارك دوغيه في هذا التعريف كل من جورج مورانج مع شيء من التباين في كتابه – مداخلة في النظرية العامة للحقوق العامة ط ١٩٤٠ ص٥ وفيليب برود في كتابه: مفاهيم الحرية العامة في القانون الفرنسي ط ١٩٦٨.

٢– انظر – جان مورانج في كتابه – الحريات العامة – ط باريز ١٩٧٩ ص٦.

تعرض بدوره لانتقادات جمة ومنها التساؤل، عما إذا كان هذا لا يعني: «وضع الحريات بطبيعتها في حيازة الدولة أو مصادرة السلطة العامة لها؟» بيد أن هذا الانتقاد تعرض بدوره لانتقاد آخر.. وهكذا دواليك، الأمر الذي حدا بالعديد من الفقهاء لتبني الفكرة القائلة بأنه بمقدار مايكون هنالك تدخل سياسي أقل، بمقدار ماتكون هنالك حرية أكثر. ورأى هؤلاء أن الحرية تعرف بأنها عدم تدخل الدولة. ولا يبتعد عن هذا كثيراً، ولو بصيغة معكوسة، قول ماركس: «إن الدولة تكون حرة بمقدار ماتكون حريتها ازاء مواطنيها محدودة». ولكن هذا المفهوم السلبي للحرية يتوافق مع الايديولوجية الليبرالية القائمة على مقولة أنه ينبغي على الدولة أن لا تضطلع إلا بأدنى حد من الوظائف. ومع أن المذهب الليبرالي يعتبر الحرية المبدأ والغاية، غير أنه لم يحمل في سيرورة تطوره عبر المراحل التي مر بها نظرية عن الحرية بالمعنى الدقيق، ولكنه استطاع أن يبني منظومة من الأفكار تتعلق بالحرية، ونكتفي هنا بالاشارة إلى أن هذا المفهوم تدعم بتجارب الأنظمة الشمولية (التوتاليتارية) التي حاولت وتحاول الحاق مجمل حياة الأفراد بالسياسة، وقد فشلت تجارب هذه الأنظمة وأدى زوال المعسكر الاشتراكي الذي كان تعبيراً عن هذه الأنظمة إلى اعادة الاعتبار إلى الليبرالية والديمقراطية الغربية التي كان الزعيم السياسي البريطاني الشهير ونستون تشرشل قد وصفها بقوله: «إنها أسوأ الأنظمة ماعدا التي تمّت تجربتها حتى الآن».

٥ – تصنيف الحريات العامة وتعارضها

أشرنا سابقاً إلى مدى الغموض في تصنيف الحقوق والحريات وإلى صعوبة وضع الحدود بينها، وقد حاول عدد من الفقهاء البارزين وهو يبحث عن تجاوز الصعوبات وتفادي أكثر مايكون هنالك من غموض، تصنيف الحريات إلى صنفين كبيرين الحرية الفردية liberté-individulle أو الحرية الاستقلالية liberté-sparticipation. ومع أن هذا التصنيف شكلي بحت فقد أخذ به كثير من الفقهاء

في مؤلفاتهم[1] وكان الرسام الفرنسي بينجامين كونستان (١٨٤٥-١٩٠٢) أول من قارن بين مفهومين للحرية: حرية القدامى وحرية المحدثين، أو بعبارة أخرى الحرية الاستقلالية والحرية المشاركة، ففيما يتكون هذان المفهومان للحرية؟ وهل يوجد بالفعل تعارض بينهما؟ لا يتسع المجال لعرض وجهات النظر المختلفة هنا ويكفينا القول إن عبارة الحرية الفردية أو الحرية الاستقلالية تستعمل عادة بالمفرد ويقصد بهذا بيان الصفة المميزة للحرية. مع ذلك فإن للحرية الفردية أوجه متعددة، وليس هذا إلا لأن الانسان هو في آن: جسد وروح، ويناسب الجسد حرية الفرد الطبيعية liberté physique، حرية الفرد التمتع ببعض الاستقلال المادي، ويناسب الروح بعض أشكال الحرية العقلية أو بالأحرى حرية اجراء خيارات واعية وانسانية بأن يستعمل قواه المادية والروحية بطريقة ما تبعاً لمعتقداته وقناعاته الصحيحة. ففي الحالة الأولى يكون الهدف ضمان استقلالية الفرد، وفي الحالة الثانية حماية خياراته.

وفي الواقع، إن حرية الفرد هي النواة الاكثر قدماً والاكثر تفرداً، كما تشير إلى ذلك كثير من الدراسات، وهذه الحرية هي الملموسة أكثر من بين الحريات العامة، وهي تاريخياً، كانت أول ماطالبت به البشرية، (فالماغنا كارتا) أو الوثيقة الكبرى في بريطانيا تم انتزاعها ضد تعسفات السلطة الملكية، والثورة الفرنسية بدأت بالاستيلاء على الباستيل، كعمل رمزي، طالما أن هذا السجن - القلعة - كان شبه خال، ولكن الاستيلاء كان عمل تمرد ضد تعسف الأوامر الاستبدادية بالحبس، وبدأت الثورة الروسية عام ١٩١٧ في شباط، بثورة بورجوازية ضد القيصرية. وبداهة أن الحرية الفردية هي أيضاً الحرية الأكثر شكلية، والأكثر بورجوازية، إذ لماذا يكون المرء حراً عندما لا يكون حراً إلا بأن يموت جوعاً؟؟ وأي معنى لحق ملكية عندما لا يملك المرء شيئاً؟ وأي قيمة لحق

١- انظر (حقوق الانسان والمواطن) - لورانت ريتشر ط. باريز ١٩٨٢ - ص٣٣٢.

التنقل لمن يكبل حركته البؤس والشقاء؟ ومامعنى حرية الفكر لمن لا يعرف القراءة أو لا يستطيع شراء كتاب أو جريدة؟؟. [١].

إذا كان كل هذا يبدو صحيحاً فإن ماهو صحيح أيضاً أن المعركة من أجل الكفاح والدفاع عن الحريات مستمرة بلا هوادة، وذلك من أجل المتطلبات الأولية لكل انسان، حتى ولو كان المقصود انساناً واعياً متميزاً، وهي أن يعيش حراً، ولهذا ومهما كانت حريات الفرد شكلية فإنها تكون محركاً هاماً لذلك الصراع الأبدي وقوة دافعة بالنسبة للانسان والمجتمع.

وفي هذا الصدد، ومع أن حرية الفرد هي النواة - كما يؤكد العديد من الفقهاء - فإن الحرية الجمعية أو الجماعية أو المشاركة التي بدأت منذ القرن الثامن عشر والتاسع عشر تتردد في بحوث الفقهاء، وتجد مجال تطبيقها على الحرية التي تمارس في الفلك العام، الحرية السياسية، هذه الحرية أو الحريات تجد دائماً من يدافع عنها ويبرزها كصنف متميز عن الحرية الفردية، رغم أن مظهر الحريات العامة غالباً مايبدو - في أيامنا - مستتراً، وفي حين توجد حريات مايزال الجدل حول ماهيتها قائماً ومثالها حرية الصحافة، والتجمع والاجتماع الخ... التي قد توصف بالحريات السياسية لأن ممارستها وقيمتها تنبع من أنها تشكل وسائل هامة للمساهمة في السلطة... وقد أبرزت المؤلفة «حنة أرندت» في كتابها (رأيي في الثورات)[٢] هذه النقطة ولم يهمل رجال القانون البعد السياسي لهذه الحريات لكنهم لم يصروا على خاصيتها السياسية الأساسية.

هذا ومما يتصل بتصنيف الحريات، فإنه غالباً مايشار إلى نوع من التعارض بين الحريات، ففي منظور وضعي بحت، تبدو فيه القوانين متجابهة فيما بينها دون امكانية لايجاد حلول، يتبنى أغلب الفقهاء أطروحة انسانية تقول:

١- جان مورانج - حقوق الانسان والحريات العامة. ط باريز ١٩٨٥ - ص٢٣٢.

٢- حنة ارندت - رأي في الثورات - ترجمة خيري حماد - مصر ١٩٦٤. ص٢٠٧ ومابعدها.

«إن كل الحقوق متوازية في ضرورتها كما في شرعيتها عندما تنتج عن شرط وعنه فقط هو مبتغى الانسان وبعبارة أخرى، إنها كلها أساسية وان أية تضحية هي غير مشروعة» ولكن، وكما هي الحقيقة، في أنه لابد من التضحية، يعمد الفقهاء الليبراليون إلى تقديم صورة عن مثاليات غير مقنعة. وما كان تصنيفهم للحريات إلى حريات جسدية وحريات فكرية وحريات فردية وحريات عمل جماعي، وحتى حريات أساسية وحريات فرعية.. الخ، مما يعني وجود تسلسلية في الحريات، سوى تصنيف تعليمي بحت محدود الفائدة. وهذا ماجعل بعضهم يحاول اثبات أن الحرية قابلة لأن يحاط بها موضوعياً، ليس بالرجوع إلى ميدان داخلي فكري، وإنما باكتشاف الميدان الخارجي، ميدان العمل حيث تختبر الحرية في العلاقات مع الناس الآخرين. وفي هذا النطاق تكون الحرية المؤلفة /حنة ارندت/(١) «حالة الانسان الحر الذي يتاح له الانتقال والخروج من اسرته، ومذهبه، والسفر في العالم، ومصادفة أشخاص آخرين.. الخ.. الخ». بيد أن حالة الانسان الحر هذه لا يمكن ردها إلى حماية سلبية ضد الدولة وإلى حق بالأمن كما يقول بعض الفقهاء(٢)، بل لابد لها كي تدوم وتتنامى من تضمينها حرية ايجابية خلاقة مظهرها الأول حرية المواطن السياسية والتي هي حقه في أن يساهم في القرار السياسي وهو مايعرف أيضاً بالحرية المشاركة التي أتينا على ذكرها، مقابل الحرية الفردية، الاستقلالية، وبصورة عامة، ومن البداهة بمكان، أنه مهما اختلف نوع الحرية بين فردية ومشاركة، يمكن التأكيد على أن الفرد لا يكون مواطناً إذا كانت كلية وجوده مستغرقة بالحاجة. وعلى ذلك فإن الحرية تتضمن مظهراً مزدوجاً: امكانية الانسان في أن يعبر عن نفسه في المكان، والتحرر من العوز. وإذا لم يتحقق هذان الشرطان، لن تكون الحرية الفردية الخالصة مضمونة فعلاً تجاه السلطة التي لا تجد تجاهها سوى مجتمع منقسم مغرر من أفراد مهمومين بحياتهم المادية فقط. وفي هذا المفهوم لا يوجد

١- في كتابها - ماهي الحرية - ص١٩٢

٢- لورانت ريتشر - حقوق الانسان والمواطن - ص٦ - مرجع سابق.

تعارض بين حرية وسياسة، بل على العكس من ذلك، يكون الميدان السياسي، وبصورة أكثر اتساعاً، ميدان العلاقات مع الآخرين، هو بامتياز ميدان اختبار للحرية(١). من هنا نستخلص ان دراسة حالة الانسان الحر لا يمكن أن تنفصل عن دراسة الحرية السياسية من جهة الحيّز الخاص، ومن جهة الحيّز العام، وكل هذا يرتبط بدراسة القانون المقصود الذي يحمي الحرية وحدوده في ذلك... وفي هذا يلاحظ أن الحريات العامة في دولة ما، ليست سوى ماتعترف به الدولة ومايكرسه نص الدستور والقانون ومايقوم بضمانه جهاز قضائي متمرس مستقل، وسلطات أمنية نظيفة متمرسة، لحماية هذه الحريات، وفي هذه الخصوصية يشار إلى قدرة الشعب على افراز هذه الأمور وإلى مفاهيمه المستقرة ذات الأهمية التاريخية، كما يشار إلى مفهوم دولة القانون ونظام الحريات المسطور والمكتوب وإلى مدى التوافق بين النصوص والممارسة.

وإذا كان صحيحاً أن بعض البلدان قد توصلت في سيرها بطريق الديمقراطية إلى ضمان هامش واسع من الحريات وبانتهاج النظام التمثيلي الذي كان يضعه تشرشل كما ذكرنا بأنه أسوأ الأنظمة ماعدا الأنظمة التي جربت حتى الآن، إذا كانت نظرية هذا النظام التمثيلي قد اعتبرت أنها الوسيلة الوحيدة التي يمكن بموجبها «للمواطن» المساهمة في السلطة عن طريق التصويت في الانتخابات، فإن ذلك في الواقع لم يكن لوحده كافياً لولم يتوصل المجتمع إلى فرض الحقوق المدنية المتعلقة بالمواطن وفرض احترام مانصت عليه الدساتير والقوانين فعلاً لا قولاً فقط... وبذلك لم يكن حق الانتخاب الحق السياسي الوحيد في التأثير بضمان حرية المواطن الفردية والمشاركة، بل إن هنالك أدوات أخرى للتأثير في الفلك السياسي يملكها المواطنون، وكلها ترتكز على تمسك الشعب بحريته وحرصه للدفاع عنها، ومقاومة كل تسلط، بحيث استقر في ضمير هذه الشعوب أن الحرية حق طبيعي للانسان لا يجوز لأي سلطة أن تنقصه أو تنال منه.

١- ذات المرجع السابق.

إن المزيج المعقد من العقائد والمثل العليا والمكونات التاريخية التي يحيا بها العالم الحديث ويعمل بمقتضاها ليست هبة من الآلهة كما زعمت الأساطير القديمة، إنه مأثرة حية حققتها سلسلة طويلة من الأجناس البشرية. وحضارة البشر اليوم، ليست سوى مزيج مما استطاع أسلاف الانسان جمعه من ثقافات قديمة وماتمكنوا من اضافة مواد عليه وجدوها جاهزة أمامهم، وماطوروه من هذه المواد، ثم طوره ويطوره تباعاً هذا الانسان في بنائه لحضارته التي لا يعرف الآن المستقر الذي ستنتهي إليه.. وإذا كانت بعض الشعوب لم تستطع التخلص من أثر تقاليدها القديمة واللحاق بركب الحضارة المتطور.. وإذا كانت هذه الشعوب مستمرة على تجاهلها لمنطق التطور ومنطق العصر أو السير بعكس اتجاهه، فإن مصيرها لن يكون سوى مصير ماتخلف نتيجة التطور من حيوانات تدل على وجودها بقايا مستحاثاتها، التي نبشتها من أعماق الأرض حضارة العلم الحديثة.

إن الحضارة الحديثة قد وصلت إلى مرحلة تحكم الانسان في جميع أقطار الأرض بدءاً من وسيلته في الغذاء والدواء إلى وسيلته في التفكير والطرب والانتقال.. وإذا كان هناك من يقول بخصوصية متميزة للهرب من منطق وواقع هذه الحضارة، وبانتقاء مايريده منها لدمجه مع مخلفات القرون الوسطى ومنطق هذه القرون، فإن ذلك - في رأينا - لا يؤدي بمن يريد هذا الخلط إلى مزيد من الضياع في الأوهام.. فالحضارة الحديثة كما أوجدت الطيارة والصاروخ والآلة الحاسبة وآلة الطهي وحفظ الأطعمة وخياطة الثياب.. الخ.. الخ.. أوجدت مفاهيم للحرية والسياسة وطريقة الحكم وتشريع القوانين الخ... ولهذا فإن المحاولات البائسة من بعض الجماعات والشعوب في الاغتزال واجترار الماضي السحيق للعيش فيه ووفق قواعده، هي محاولات عقيمة لا تؤدي إلا لمزيد من التخلف والانكفاء عن ركب الحضارة إن لم يكن للموت والفناء..

وأخيراً، ولأن بحثنا في الحريات العامة أعلاه، قد استند إلى مفاهيم وآراء فقهاء الحضارة الحديثة وأنظمتها، لا نجد بدأ من الاشارة في خاتمة هذا

البحث، إلى أن كثيراً من الحريات العامة التي حاول جانب من الفقه تصنيفها في هذا النوع أو ذاك من تصنيف الحقوق، قد عجز عن الفصل فيها أو تفكيكها أو حشرها في فئة الحريات الفردية أو الجمعية، ومثال ذلك «حرية الضمير» التي تمثل مظهراً فردياً لكنها لا تفهم بصفتها حقيقة اجتماعية دون مظهر جماعي.. فهي تقتضي حرية الاجتماع (الصلاة أو الاحتفال، الطقوس)، وحرية التظاهر والسير في مواكب.. الخ) وأيضاً التجمع بنوع ما، فالحرية الدينية تفترض التأمل الفردي كما تفترض الاستعمال كوسيلة – الصلاة – توزيع الكتب الدينية. وحرية الإعلام واستعمال وسائل الاتصال السمعية والبصرية.. الخ. وهكذا فإن ماتتطلبه حرية الضمير أو الحرية الدينية يمكن أن يذكرنا بالحرية السياسية أو حرية الرأي بصورة عامة.. وقلما توجد حرية تفهم بصورة معزولة عن غيرها.. وهذا ماينبغي أن يمثل في الذهن عندما نبحث في الحريات.. حيث لا ينبغي تصور فقدان الوحدة عند الاستعمال المعتاد لكلمة الحريات بالجمع... ويبقى الحكم على مجتمع ما بوجود الحريات فيه مرهوناً بموقف هذا المجتمع على نطاق التشريع والممارسة من الحريات ككل وليس بتجزئتها والتلاعب فيها حسب الأهواء، والرعب الذي يحول دون ممارسة بعضها.. الخ..

/يتبع في عدد قادم/

* * *

الماركسية والشرق
في خطاب الياس مرقص

بو علي ياسين

إن مناقشة كاتب فيما كتب يعني -بالنسبة لي على الأقل- نقده. والنقد يتضمن -بالنسبة لي على الأقل أيضاً-، قبل كل شيء، المواجهة بين عقل الناقد وعقل الكاتب. عندئذ من الطبيعي، إذا كان العقلان حرين مستقلين، أن لايتفقا في كل شاردة وواردة، حتى لو اشتركا في نظرة كونية واحدة.

(*) بو علي ياسين: باحث ومفكر من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية وعلم النفس. له عدد من المؤلفات، منها «الثالوث المحرم» ينشر في الدوريات العربية.

على أن ما يسيء إلى الكاتب ورسالته أكثر من الصمت عنه، خاصة إذا كان في مستوى فكري عال مثل الياس مرقص، هو تحريم الخطأ عليه، أي مطالبته بالحقيقة النهائية. العلم والعصمة لايجتمعان. فحتى نيوتن جاء من يقتلعه من جذوره. ومن يعلم؟ فقد يأتي في المستقبل من ينسف نظريات أينشتاين. هذا في العلوم الطبيعية، فكيف إذن في العلوم الإنسانية؟! إنني أرى أن التقدير الحقيقي للكاتب لا يكون بموافقته، الصريحة أو الضمنية، في كل ما يقول، أي التصنيف المجازي له، بل يكون في البيان النقدي لأهمية ما كتب، في تبيان أبعاد وحدود إبداعاته.

في كتاب الياس مرقص «الماركسية والشرق» الذي صدر عام ١٩٦٨(١)، يهاجم الكاتب اللاهوتية الماركسية التي تريد أن تفصّل الواقع على مقاس النظرية، فيقول: «إن الواقع العملي خطأ الفكر النظري، في نقاط عديدة، وليست دوماً ثانوية. ولا يمكن أن تسير الأمور على نحو آخر. لا يمكن أن يأتي الواقع العملي مصداقاً لكل ما جاء في الفكر النظري. ولأننا نسينا ذلك، فقد زاد التناقض بين الواقع والفكر، وحدث تباعد بين العمل والنظر. تحولت الماركسية من نظرية الممارسة الإنسانية إلى لاهوت عاجز. تحولت من حافز البحث والعمل إلى عائق يشلّ البحث ويخرّب العمل» (ص٩). فكما يعبّر «ليست الماركسية فلسفة للتاريخ. إنها منهج لدراسة التاريخ، ومنهج للعمل الإنساني الثوري» (ص٤٠٣). ويشير مستخدماً تعبيراً لماركس إلى «أن المادية التاريخية- خصوصاً في هذا الشطر منها- تحديد مراحل تاريخ التشكيل الاقتصادي- ليست مفتاحاً يفتح كل الأقفال أو دواء يشفي كل العلل» (ص٥٥). ثم يؤكد أنه بحسب المعارف والمكتشفات الجديدة «غيّر ماركس رأيه في العديد من القضايا «النظرية» بعد تكوّن المذهب الجديد. ونقصد بالدرجة الأولى التغير الحاصل في نظرة ماركس إلى المجتمعات الانسانية وتواريخها والمرتبط باكتشاف المشاعية»

(١) صدر عن دار الطليعة، بيروت ١٩٦٨.

(ص٦١). ذلك لأن «علم التاريخ كله -و«التاريخ الاقتصادي» الذي قال عنه انغلز في عام ١٨٩٠ أنه لا يزال في المهد- قد خطا بعد زمن ماركس وانغلز خطوات هائلة إلى الأمام، في معرفة الاقتصاد والطبقات والدول والأمم والايديولوجيات الخ...»(ص٣١١).

— أ —

ينطلق الياس مرقص في دراسته الماركسية للشرق مما اعتبرها حقيقة بديهية، وهي أن الماركسية بنت الغرب (انظر ص١٧). وقد وجد قدوة في لينين الذي رأى ذلك، ورأى وجوب تطبيق الماركسية في روسيا، بشكل مختلف، وأن تنمى في روسيا وفي العالم بكل الاتجاهات (انظر ص١٩). من هذا المنطلق ينتقد من يفهم من المادية التاريخية أن جميع المجتمعات البشرية انتقلت وتنتقل في تطورها من المشاعة إلى الرق فالاقطاعية إلى الرأسمالية إلى الاشتراكية (انظر ص٢٠). فهذا الذي يُسمى «قالباً عاماً» أو «نظرية عامة» في التطور التاريخي ليس سوى تجريد لتاريخ نشوء الرأسمالية في الغرب، ليس سوى تعميم علمي لهذا التاريخ، لا يجوز أن يتحول إلى تعميم موسّع يتعدّى حدود موضوعه (انظر ص١٦٢). هو قالب التطور في بلدان اوروبا الغربية، لا تفرضه الماركسية بأي حال على العالم غير الاوروبي (انظر ص١٧٧). ويؤكد الكاتب على أن كارل ماركس لم يقحم «تاريخ الهند والصين والعرب وآسيا وافريقيا (ولا تاريخ روسيا) في «القالب العام» للمادية التاريخية المستنبط من التاريخ الاوروبي الغربي: مشاعية، رق، اقطاعية، رأسمالية. بل على العكس، صاغ مفهوم الأسلوب أو النمط الآسيوي (الشرقي) للانتاج، في محاولة عظيمة لفهم تواريخ ومجتمعات عدد من البيئات الأخرى، في خصائصها المميزة» (ص٦٢).

في سياق وفي سبيل عرض فهمه هذا الماركسية عموماً، والمادية التاريخية خصوصاً، وتطبيقها على تاريخ الشرق والعرب بالأخصّ، يستعرض الياس مرقص كتابات ماركس وانغلز[٢] حول الشرق وقضاياه المصيرية، كما

---

(٢) «انجلس» و«انغلز» يعنيان الشخص نفسه. وقد اخترنا الصيغة الثانية لأنها الأقرب إلى اللفظ الألماني. وعلى هذا الأساس وحّدنا في هذه الدراسة كتابة الاسم، حيثما ورد.

يستعرض كتاباتهما في تسلسلها الزمني حول «نمط الانتاج الآسيوي». فكان-على حدّ علمي- أول كاتب عربي ينقل هذه النظرية إلى قراء العربية، وكان كُتابه «الماركسية والشرق» -على حدّ علمي- أول ما كتب بالعربية عنها (صراحة وبالاسم)، مع أن ماركس وانغلز بدأ بتطوير نظريتهما هذه منذ عام ١٨٥٣.

يرى الياس مرقص أن الأسلوب الآسيوي للانتاج هو «مفتاح فهم المجتمعات الشرقية عند ماركس وانغلز» (ص٢٦١). ويحدد ملامح هذا الأسلوب، كما بيّنها المفكران منذ عام ١٨٥٣ في مجموعة من الرسائل والمقالات، بما يلي: «غياب الملكية الخاصة للأرض، وحياة جماعات قروية تعيش في حالة اكتفاء ذاتي (أو تقريباً)، تحت هيمنة دولة استبدادية، تقود الأشغال الكبرى العائدة بالنفع على الجماعات» (ص٢٦٣، انظر أيضاً ص٢٦٥/ ٢٦٦ وص٣٠٤). ويضيف الكاتب موضحاً: «وهذا الأسلوب الذي كان عند ظهوره (حيث أعقب المجتمع الشيوعي القبلي) نمطاً اجتماعياً متقدماً متفوقاً -...-، هو، في تكوينه، غير قابل لاطلاق ديناميكية تقدم جوهري لاحق... ولن يغير ماركس وانغلز هذا التشخيص الأساسي» (ص٢٦٦).

هنا يرسم إذن خطان لتطور المجتمع البشري: خط اوروبي غربي، هو خط الملكية الخاصة؛ وخط آسيوي (شرقي)، خط الملكية العامة والحيازة الخاصة المتصف بالركود والاستبداد. ولم يكن ماركس وانغلز قبل مراسلات ١٨٥٣ يريان سوى خط واحد للتطور التاريخي، هو الخط الغربي نفسه، ذي المراحل الخمس، وهو الذي اعتمدته الايديولوجيا الموسكوفية (الستالينية) كخط وحيد شامل لكل البشرية.

ثم يأتي الياس مرقص على ذكر فصل «الأشكال السابقة للانتاج الرأسمالي» الذي يحتويه مخطوط ماركس «أسس نقد الاقتصاد السياسي» (١٨٥٧-١٨٥٨)، ويبيّن بعضاً مما تضمّنه بخصوص المشاعة الآسيوية، فلا يبدو من عرضه ثمة اختلاف عما سبق من أعمال ماركس. ولا أدري إن كان الكاتب اطلع بصورة مباشرة على المخطوط (الذي ترجم ونشر لأول مرة

بالفرنسية عام ١٩٦٤)، إذ أنه عرض الفصل المذكور بأقل من صفحة، ولم يستشهد به خلال هذا العرض، بل استند إلى شارل بارين[٣]. بالفعل، المخطوط بالغ الصعوبة، كما ذكر الكاتب، «كأن ماركس كتبه لنفسه، وهو يتّسم بطابع عال من التجريد» (ص٢٦٧).

من خلال دراستي للفصل المعني بالأصل الألماني وبترجمتي له إلى العربية[٤]، توصلت شخصياً إلى أن ماركس هنا يرى المجتمع البشري يسير في تطوره، ليس على خط واحد ولا على خطين اثنين، بل على عدة خطوط، هو يذكر أربعة، وهي: خط يوناني/ روماني، خط جرماني، خط سلافي، خط آسيوي. تنطلق هذه الخطوط من أربع أرضيات، هي أربعة أنواع من المشاعات القروية. فعلى أساس المشاعة اليونانية الرومانية قام -برأي ماركس- المجتمع العبودي، وأسست المشاعة القروية الجرمانية للمجتمع الاقطاعي، والمشاعة السلافية ارتكز عليها نمط مجتمعي لم يطلق عليه ماركس اسماً خاصاً، وهو يقرب من النمط الحضاري الآسيوي، وأخيراً ارتكز على المشاعة القروية الآسيوية النمط المجتمعي الآسيوي.

هذه النظرة التعددية (هنا «الرباعية») إلى التطور التاريخي لا نجدها في أعمال ماركس الأخرى (غير مخطوط الأسس) ولا في أعمال انغلز. في مقدمة كتاب «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» (١٨٥٩) نلتقي بنظرة تاريخية أخرى تبدو مخالفة لما رأيناه آنفاً. فيؤكد الياس مرقص أنها «تتضمن الأسلوب الآسيوي كاحدى المراحل المتدرجة في تطور التشكيل الاجتماعي الاقتصادي للمجتمعات البشرية» (ص٢٦٧). لاشك أنه يستند في ذلك إلى قول ماركس: «في الخطوط الكبرى يمكن اعتبار أنماط الانتاج، الآسيوي والقديم والاقطاعي والبورجوازي الحديث، عصوراً متقدمة في التكوين الاقتصادي للمجتمع»[٥].

(٣) المصدر، كما ورد لدى الكاتب: مرحلة جديدة في مناقشة أساسية، في مجلة: الفكر (الفرنسية)، نيسان ١٩٦٤.

(٤) في كتاب: نمط الانتاج الآسيوي في فكر ماركس وانغلز، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٨.

(٥) في مقدمة «اسهام في نقد الاقتصاد السياسي». انظر ترجمة انطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٠، ص٢٦.

فتبدو النظرة التاريخية هنا أحادية معدّلة (توحيدية)، جرى فيها -كما يُظن- دمج النمط الاسيوي ضمن سلسلة المراحل الاوروبية الغربية. وكما هو واضح، فهذه الجملة ليست كافية وحدها للحكم فيما إذا كان ماركس قد ذكر هذه الأسماء كحلقات من سلسلة واحدة أم أوردها هكذا دون قصد التتابع التاريخي، أي ككيانات مستقلة بهذا الشكل أو ذاك. لكن الذي يعزّز الاحتمال الأول، وهو التتابع التاريخي، رسالة ماركس إلى انغلز بتاريخ ١٤ آذار ١٨٦٨، حيث يرد فيها: «أشكال الملكية الآسيوية، بالأحرى الهندية، تمثل في كل مكان البداية في اوروبا»[٦]. إلى هذه الرسالة يستند الياس مرقص (ص٢٦٩). كما أشار (على ص٢٦٨) إلى الكتاب الأول من رأس المال (١٨٦٧)، حيث ترد في طبعته الثانية (في حياة ماركس١٨٧٣) حاشية منقولة حرفياً من كتاب «مساهمة». مما جاء في هذه الحاشية: «إن الدراسة المتمعنة لأشكال الملكية المشاعية الآسيوية، وخاصة الهندية، تبين كيف أن مختلف أشكال الملكية المشاعية الفطرية تنتج عنها مختلف أشكال الانحلال. هكذا يمكن مثلاً اشتقاق مختلف النماذج الأصلية للملكية الخاصة الرومانية والجرمانية من مختلف أشكال الملكية المشاعية الهندية»[٧].

باختصار يمكن أن نستقي من كتابات ماركس وانغلز أربع نظرات رئيسية مختلفة إلى التطور التاريخي للمجتمع البشري، حار بينها المنظّرون وحيرونا معهم: ١)- نظرة أحادية ترى العالم يتقدم في حركة تاريخية واحدة، وهي حركة التاريخ الاوروبي الغربي بمراحلها الخمس (مشاعية، رق، اقطاع، رأسمالية، اشتراكية). وقد تسلحت بها الايديولوجيا الموسكوفية (الستالينية) والأحزاب الشيوعية التابعة، ومنها العربية عموماً، وذلك قبل انهيارها. ٢)- نظرة ثنائية ترى أن المجتمع البشري اتخذ لنفسه مسارين تاريخيين: مسار الملكية الخاصة الاوروبي الغربي الديناميكي والديمقراطي؛ والمسار الآسيوي بملكيته

(٦) الأعمال الكاملة، المجلد ٣٢، ص٤٢.

(٧) رأس المال- الكتاب الأول، في: الأعمال الكاملة، المجلد ٢٣، ديتس فرلاغ، برلين ١٩٧٣، ص٩٢. مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، المجلد ١٣، برلين ١٩٧٢، ص٢١.

العامة وحيازاته الخاصة، وهو راكد واستبدادي. وقد تبناها بليخانوف[٨] على المستوى العالمي، وأحمد صادق سعد على المستوى العربي. ٣)- نظرة تعددية، يبدو العالم من خلالها يشق عدة طرق في التطور، على الأقل أربعة: طريق اغريقي روماني، طريق جرماني، طريق سلافي، طريق آسيوي. ولم أصادف في مطالعاتي ممثلاً لهذه النظرة غير ماركس في مخطوط الأسس، إلا بعد تعديلات جوهرية. ٤)- نظرة توحيدية، يندرج فيها النمط الآسيوي في موقع ما بين المشاعية البدائية والنمط العبودي، وممن أخذ بها غودولييه[٩]. فأين يقف الياس مرقص من هذه التوجهات الرئيسية المختلفة، التي تستند إلى مرجعية واحدة هي كتابات ماركس وانغلز؟.

كما رأينا، يرفض الياس مرقص النظرة الأحادية، مستشهداً بالعديد من كتابات ماركس وانغلز، ولا حاجة لأن نعيد ذكرها هنا. ومما يقوله بهذا الشأن: «ولا نصادف نصاً واحداً لماركس يمكن أن يوحي جدياً بأنه شمل عالم العرب والهنود والصينيين في نموذج اقطاعي واحد مع الفيودالية الغربية (أو في نموذج رق واحد مع المجتمع «القديم» الاغريقي- الروماني» (ص٣٠٦/ ٣٠٧). مع ذلك يمكن الإشارة إلى نصّ يخفّف فيه الكاتب من حدّة رفضه للنظرة الأحادية، أو لعله يميل فيه إلى النظرة التوحيدية: «في التاريخ الواقعي، تظهر «المراحل» الشهيرة (و«الاوروبية» بشكل خاص) كميل أو اتجاه في كل المجتمعات (بما فيها الآسيوية). في الشرق الأدنى القديم، نجد الرق ونجد ميلاً إلى تعميم الرق في فترات معينة (جزئياً، تحت تأثير العالم الاغريقي- الروماني وفي إطار الامبراطورية الرومانية، في المرحلة الأخيرة من تاريخ الشرق الأدنى القديم). في الصين والهند والشرق العربي الخ، نجد، في فترات مختلفة من

(٨) الماركسية- قضايا أساسية، دار التقدم، موسكو ١٩٨٣، ص٦٥- ٦٦.

(٩) موريس غودولييه: الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية، في كتاب: حول نمط الانتاج الآسيوي، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢، ص١٢١- ٢٨٥.

تاريخ هذه البلدان، في العصر الوسيط والعصر القديم أيضاً، ميلاً إلى الاقطاعية، ونصادف أيضاً، في العصر الوسيط والحديث، ميلاً إلى ظهور بعض مقدمات الانتاج الرأسمالي. غير أن هذا الميل الأكيد لا يتحقق». ويتابع الكاتب: «بتعبير آخر: يمكن القول إن مجتمع الرق «قانون» عالمي، من حيث أنه «احتمال» ظهرت تباشيره أو قرائنه –فضلاً عن اليونان وروما– في الشرق الأدنى القديم...» (ص٢١٨– ٣١٩). هل يعني هذا أن نمط الإنتاج الآسيوي هو الاستثناء من القاعدة، وأن بلدان هذا النمط هي التي توقفت عن مسيرة التاريخ العالمي الذي سارت عليه اوروبا الغربية؟ إذا صح ذلك، يكون الياس مرقص، بعد تعديل طفيف جداً عبّر عنه بلهجة حادّة جداً، إلى تبني النظرة الأحادية.

أما موقف الكاتب من النظرة الثنائية فمحيّر حقاً. فبعد استعراضه لكتابات ماركس وانغلز الآسيوية يتساءل: «هل انتهى ماركس فعلاً إلى إخراج الأسلوب الآسيوي –من حيث أنه أسلوب متكامل– من «نموذج التاريخ الاوروبي؟». فيجيب: «هذا ما نتصوره –وهو واضح عند انغلز وبليخانوف. وإلا فما هو معنى الصفة الركودية للأسلوب المذكور؟ هذا إذن ما نتصوره... ونعتقد أن الصفة الركودية مفتاح لا غنى عنه، ومعناها واضح بالتقابل مع «نموذج» التطور– تعاقب الأنماط في اوروبا...» (ص٢٠٥). ويقول مقارناً بين «النموذجين»، الآسيوي والغربي: «وهذا النمط الاجتماعي لا يفسح المجال لحركة نمو صاعدة كتلك التي عرفها «نموذج» الملكية الخاصة والتي نقلته من نمط إلى نمط آخر، في حقبة زمنية قصيرة نسبياً» (ص٢٠٥). الحديث يجري إذن حول نموذجين، وليس حول عدة أنماط: «لقد اكتفى ماركس بمفهوم الأسلوب الاسيوي أو الشرقي كنموذج مخالف لنماذج الملكية الخاصة المهيمنة في التاريخ الاوروبي» (ص٣١٢/ ٣١٣). في مكان آخر يتحدث الكاتب عن عالمين، آسيوي واوروبي غربي: «هذا الأسلوب الآسيوي الذي يسمح بانشاء منجزات عظيمة، عند ظهوره، وفي حقب ازدهاره الدورية– في العلم والتكنيك وسائر ميادين الحضارة المادية والفكرية...، يصبح في مرحلة لاحقة عامل جمود طويل،

ويتكشف عن ضعف مخيف في مواجهة عالم الملكية الخاصة وديناميكيته ومنجزاته» (ص٣٠٢-٣/ ٣٠٤). ثم يطلق هذا الحكم: «يمكن ويجب القول إن اوروبا (أو اوروبا الغربية)... من جهة، وآسيا من جهة أخرى، قد سارتا في طريقين اثنين: الأول طريق نظم الملكية الخاصة، الرق، الاقطاعية، البرجوازية المعاصرة؛ والثاني هو طريق النمط الآسيوي نصف المشاعي والاكتفائي والركودي» (ص٣٨١).

وكان الكاتب يبرّر ما رأينا من تردده في التبني الصريح لنظرة تاريخية معينة، من حيث عدم تحديده بدقة ووضوح لمفهوم نمط الانتاج الآسيوي وعلاقة هذا النمط بالأنماط الأخرى في تاريخ العالم الاجتماعي الاقتصادي، عندما قال: «وإذا كانت المقولة الفيدرالية لم تبلغ عند ماركس وانغلز وضوحها وكمالها النهائيين، فبالأحرى المقولة الآسيوية؟!» (ص٣٠٩). وفي مكان آخر خفّف من صلاحية مفهوم النمط الآسيوي، منحازاً في نفس الوقت إلى النظرة التوحيدية ضد النظرات الأحادية والثنائية والتعددية: «ومن نافلة القول إن المفهوم الآسيوي ليس مفتاحاً يفتح جميع الأقفال. ولا يخرج الباحثون الماركسيون اليوم من دوغمائية الخط الواحد ليدخلوا في دوغمائية المفهوم الآسيوي، في دوغمائية الخطين الاوروبي والآخر، ولا في دوغمائية تعدد الخطوط...» (ص٢٩٥).

— ب —

قبل أن أتابع استعراض ومناقشة آراء الياس مرقص، سأحاول بسرعة أن أجمع متفرقات أقواله بخصوص أنماط الانتاج وأن أوفق بين ما بدا لنا منها متعارضاً، كي نقارب تصوره التاريخي في هذا المجال. إنه يرى مبدئياً أن العالم يسير على طريق حضاري واحد، بالتسلسل التالي: مشاعية بدائية، نمط أسيوي، رق، اقطاع، رأسمالية، اشتراكية وشيوعية. فهو -كما ذكرنا- يتبنى النظرة التوحيدية، التي لا تختلف عن النظرة الأحادية التقليدية سوى بإضافة

الحلقة الآسيوية إلى السلسلة المعروفة. ويرى الكاتب أن هناك بلداناً سارت على هذه الطريق حتى وصلت الآن إلى المرحلة الرأسمالية، وهي بلدان اوروبا الغربية، بينما توجد مجموعة كبيرة من البلدان (العالم الآسيوي أو الشرقي) لم تستطع تجاوز الحدّ الآسيوي، إلى أن جاءتها الامبريالية الغربية بالاستعمار وبالنمط الرأسمالي. ربما من هنا جاءت ما ظنناها «ثنائية»، فهي ثنائية الوقوف عند الحدّ الآسيوي أو متابعة المسيرة الحضارية. كذلك هناك مجموعة بلدان توقفت عند المشاعية البدائية إلى أن انهار النمط العبودي، فانضمت إلى الركب الحضاري منذ بداية مرحلته الحضارية. ولعل هذا هو تفسير ما اعتبرناه عنصراً تعددياً في التصور التاريخي للكاتب.

لدى مناقشة هذا التصور، لا نستطيع أن نسأل الكاتب عن أسباب الحالة الجرمانية، لأن هذا يخرج عن إطار بحثه (الماركسية والشرق)، إنما يحق لنا ويجب أن نسأل: لماذا توقفت مجموعة من البلدان عند الحدّ الآسيوي ولم تتجاوزه إلى العبودية أو الاقطاع، كما يفترض بحسب المخطط التوحيدي؟ عندئذ سيجيب الكاتب: لأن النمط الآسيوي ركودي الطبيعة!. هذ الجواب ليس جديداً علينا، فقد ذكره الكاتب منذ البداية بالاستناد إلى ماركس وانغلز، لكنه لا يقنعنا: إذا كانت المشاعة الآسيوية، التي يقوم عليها النمط الآسيوي، قد وجدت أصلا في اوروبا الغربية أيضاً، كما يقول الكاتب مستشهداً بماركس، فكيف صدف أن هذه المشاعة ركودية هنا وحراكية (ديناميكية) هناك؟!. هذا التساؤل الارتيابي يطرحه الكاتب أيضاً: «إذا تذكرنا أن الأسلوب الآسيوي يرتبط عند ماركس بالركود، بعدم الحركة، وجب علينا أن نتساءل كيف يكون إذن مرحلة في تدرج الحركة الكبرى، بل نقطة انطلاقها»؟! (ص٢٧٥). هذا التعارض يحلّه الكاتب بصورة تأويلية تحافظ على المتعارضين الاثنين: النظرة التوحيدية والنظرية الركودية. يقول: «لا ريب أن أشكال الملكية الآسيوية كانت في اوروبا في كل مكان نقطة الانطلاق. ولكن «أشكال الملكية» ليست هي كل «أسلوب الانتاج» وأشكال الملكية الآسيوية هي المشاعية في مرحلة متقدمة. أما التدرج (والأسلوب الآسيوي كحلقة فيه) الوارد في المقدمة، فمن الواجب أن نفهمه مع ايريك

هوبسبوم وغيره من الباحثين الماركسيين بمعنى درجة الابتعاد عن الحالة البدائية أو الأصلية للانسان والمجتمع الانساني، لا بمعنى تعاقب (تعاقب دائم وكامل): لا شيء عند ماركس يومي بأن الأسلوب القديم (الاغريقي - الروماني) مشتق من الشرقي (الآسيوي)» (ص٢٧٥).

بهذا التبرير غير المقنع والشطط في التأويل ينهار البنيان الذي حاولنا أن نقيمه بالجمع والتوفيق بين أراء الكاتب حول التطور التاريخي للمجتمع البشري. فإذا كان المجتمع العبودي لا يخرج من رحم النمط الآسيوي، عندئذ لا معنى لأن يكون حلقة في سلسلة التطور التاريخي. عندئذ يجب حذف النمط الآسيوي من السلسلة. وهكذا نعود إلى النظرة الثنائية أو التعددية!. في هذه الحالة، ما قاله ماركس من كون المشاعة الآسيوية هي الأصل في شكل الملكية الرومانية والجرمانية، يمكن تأويله بأن شكل الملكية هذا تطوّر من الملكية الجماعية: هذا يعني أن ماركس استخدم بصورة تجاوزية (من قبيل التشخيص) أحياناً عبارة «المشاعة الآسيوية» أو «الهندية» بمعنى الملكية المشاعية على الاطلاق[١٠]. كان في ذلك يردّ على معاصريه الذين زعموا أن الملكية الخاصة تسود اوروبا منذ الأزل. وسوف نرى أن ماركس لم يصب في هذا التشخيص التجاوزي. وهكذا يبقى السؤال مطروحاً: ما أسباب الركود الآسيوي؟ وحيث أننا لم نجد للنمط الآسيوي مكاناً في سلسلة الأنماط الاجتماعية الاوروبية، يكون من المنطقي أن نسأل (واقعياً ونظرياً): هل نمط الانتاج الآسيوي حقاً راكد؟ كيف يتجلى ركوده، وماهي أسباب هذا الركود؟

توخياً للدقة نشير إلى أن الياس مرقص، كعلاّمة في تبني الأفكار، لا يقبل بفكرة الركود هكذا دون أي اعتراض. يقول مثلاً: «وإذا كان قول ماركس، ان النظام الاجتماعي الهندي لم يتغيّر حتى أوائل القرن التاسع عشر، وان المجتمع الهندي ليس له تاريخ الخ، يتطلب مزيداً من التحليل ومزيداً من التدقيق

---

(١٠) جياني سوفري: حول نمط الانتاج الآسيوي، دويتشه فرلاغ أنشتالت، فرانكفورت ١٩٧٢، ص٤٥.

وربما شيئاً من التحوير، فإن هذا القول أفضل ألف مرة من محاولة اقحام الهند في القالب المعروف للمادية التاريخية: مشاعية، رق، اقطاعية...» (ص٢٢٠). طبعاً المسألة ليست مسألة اختيار أهون الشرّين. ما يهمنا هنا هو أن الكاتب يعلّق مباشرة على هذا التحفظ الضعيف، مؤكداً رأيه الحقيقي: «وسنرى أن مفهوم الركود الهندي والآسيوي مفهوم أساسي في الماركسية، يتخذ معناه بالتقابل مع ديناميكية التاريخ الاوروبي (تعاقب عدة أنظمة اجتماعية متمايزة)» (ص ٢٢٠ حاشية). إذن ينقل الكاتب من ماركس وانغلز وصفهما للنمط الآسيوي بالركود. في الحقيقة كانت الوصمة مزدوجة، الركود والاستبداد، لكن الكاتب يركز اهتمامه على الطابع الركودي. وقد سبق ماركس وانغلز إلى هذه الوصمة: مونتيسكيو وبرنييه وجون ستيوارت ميل وهيغل وغيرهم[11].

هناك من يرى أن فكرتي الركود والاستبداد الشرقي تنتميان إلى الايديولوجيا، لا إلى العلم[12]. وهذا صحيح، بالنظر إلى المحورية الاوروبية التي تحكم هاتين الفكرتين وما يتصل بهما من أفكار، أو بتعبير أكثر حدّة: بالنظر إلى الشعور الاوروبي بالتفوق الذي أنبت هذه الأفكار وغذّاها. والجدير بالذكر أنه في عام ١٧٧٨ وجد في فرنسا من اتهم النظريات الاوروبية بخصوص الاستبداد الشرقي (وما يتصل به من آراء) «بمجرد توفير الغطاء الايديولوجي للعدوان والنهب الاستعماري في الشرق»[13]. حتى ماركس وانغلز وقعا لفترة في هذا المطبّ، لا يغيّر من ذلك أن الكاتب حاول أن يبرّر لهما أولا بأوّل موقفهما. لقد

(١١) بيري اندرسون: دولة الشرق الاستبدادية، ترجمة بديع نظمي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٣، ص٥٤ – ٥٦. ويقول سوفري إن ماركس بقي حتى عام ١٨٤٨ يرى آسيا بنظارة هيغل على وجه الحصر تقريباً. انظر المصدر المذكور، ص٥١.

(١٢) انظر جورج طرابيشي في تقديمه لكتاب: حول نمط الانتاج الآسيوي، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢، ص١٢– ١٣.

(١٣) اندرسون، المصدر المذكور، ص٤٩. الاتهام موجه من نكتيل– دوبيرون إلى مونتيسكيو وبرنييه بشكل خاص.

وجدا في استعمار الدول الرأسمالية لبلدان النمط الآسيوي فعلاً ثورياً تقدمياً، تحريكاً للبنى الآسيوية الجامدة على طريق الحضارة. هكذا رأى انغلز عام ١٨٤٨ في استعمار فرنسا للجزائر، وهكذا رأى ماركس عام ١٨٥٣ في استعمار بريطانيا للهند. لكنهما غيّرا رأيهما فيما بعد، فكتب ماركس في المسودة الثالثة لرسالته إلى فيرازاسوليتش بتاريخ ١٨٨١/٣/٨، كما نقل لنا الياس مرقص نفسه: «فيما يخصّ الهند، يعلم الجميع باستثناء السير هنري مين وأمثاله أن القضاء العنيف على المشاعية التروية كان عمل سطو بربري... قام به الانكليز، ولم يدفع بأهل البلاد إلى الأمام، بل إلى الخلف» (ص١٦٤). وقبله كان انغلز قد كتب عن الجزائر للموسوعة الأميركية الجديدة (١٨٥٧)، ان القبائل العربية والقبيلية تحب الاستقلال فوق كل شيء، وان كره السيطرة الأجنبية أعزّ عليهم من الحياة. وقد كانوا يخضعون دون رغبة للحكام الأتراك، وهم على الأقل أشقاءهم في الدين، لكنهم لا يجدون أية مزية في الحضارة المزعومة للحكومة الفرنسية (انظر ص ٢٣٢). وجاء في رسالة لانغلز إلى ماركس حول ايرلنده: «كلما تعمقت في الموضوع، بدا لي بشكل أوضح أن الغزو الانكليزي قد منع ايرلنده تماماً من التطور وأرجعها قروناً عديدة إلى الوراء. هذا منذ القرن الثاني عشر» (ص١٤١). هذا يعني أن غزو انكلترا لايرلنده في المرحلة الاقطاعية لم يختلف في طبيعته السلبية عنه في المرحلة الرأسمالية.

مع ذلك يصرّ الكاتب على تقدمية الفعل الاستعماري، إنما بالمعنى التالي: «إن مسألة أثر اللقاء – الصدام بين الغرب والشرق، إثر غزو الغرب للشرق، التي هي مسألة عالمية الرأسمالية، وعالمية الحركة التاريخية الجديدة، يجب أن توضع في الوسط والقلب، باعتبارها مسألة رسالة العصر التاريخي الجديد. ولا يجوز أن تُبتذل عند الماركسيين في شكل اعتراف أو عدم اعتراف بدور تقدمي للاستعمار. وبأحد المعاني، بمعنى رئيسي هام، فإن هذا الدور عند ماركس أكثر من تقدمي بكثير، إنه جزء من الرأسمالية وعملها الذي يضع العالم على عتبة تاريخه الحقيقي المنشود: الاشتراكية، الشيوعية» (ص٣٣٠). يقول الكاتب أيضاً:

«في النهاية، الاستعمار أرجع الهند واندونيسيا الخ«إلى الوراء» كما أرجع ايرلنده الاوروبيــة إلى الوراء... ولكنه بذلك حـركهــا، ثورهـا. وهذا هـو دوره التقدمي «الثوري». ثورها ضده وضد أوضاعها «البالية»، والتي باتت بالية بفعله وفضله. وفي النهاية، تحـالف هذا الاسـتعمـار مع هذه الأوضاع «البالية»، وتوجهت ثورة الشعوب ضد هذا التحالف الوثيق ذاته» (ص٣٣٣).

هذا التقييم للاستعمار يتفق مع الفهم التوحيدي لنظرية النمط الآسيوي، الصواب أو الخطأ فيه يرتبط نظرياً بصواب أو خطأ هذا الفهم للنظرية. وقد جاء محكّ الواقع ليخالف هذا التقييم، وليقدم بالتالي الدليل العملي على خطأ النظرة التوحيدية. فـالذي فـعله الاسـتعمار، على صعيد الواقع التاريخي، ليس خلق التخلف أو ترسيخه (إن وجد) فحسب، بل الأهم من ذلك: الحاق المستعمرات اقتصادياً وثقافياً بالبلدان الاستعمارية، حتى بعد استقلالها السياسي، بحيث لا تعود هذه البلدان التابعة قادرة بذاتها على الوقوف على قدميها أبداً. بتعبير آخر: صرف الاستعمار هذه البلدان عن طريق تطورها وتقدمها الطبيعي، ودفعها لتعرج قُدُماً وراء البلدان الرأسمالية على هامش طريق الحضارة الاوروبية. فهو -في الحقيقة- اغتصاب حضاري، وفي حالات معينة (حالة الهنود الحمر) إبادة حضارية، وليس تثويراً أو تحضيراً أو ما شابه من مفاعيل ايجابية!. بالإضافة إلى ذلك، أو بغض النظر عنه، لا أرى شخصياً أي طائل من تناول الكاتب هكذا للأمر. لأننا يمكن على هذا النهج أن نلمس فعلاً تقدمياً وثورياً لجميع نقائص الكون: الجوع والحرّ والبرد في العلاقة مع الطبيعة، الظلم والاستغلال والحرمان في العلاقات البشرية. فكل هذه الشرور تثير الإنسان المعني وتدفعه إلى الاعتراض والمقاومة والثورة، فيحصل «التقدم» (؟!)، أو المزيد من هذه الشرور في حال الفشل. هكذا نكتشف أن المسألة تدور حول مفهوم «التقدم».

في مصدر لاحق يضيف الكاتب: «هناك تقدم إلى الهاوية»، وان تقدم «الانتاجية» (قدرة الانسان الانتاجية) هو أيضاً تقدم «التدميرية»: البشرية قادرة

على تدمير نفسها ...»(١٤). هذا قد يوضح مفهوم الكاتب للتقدم، ويفسّر إلى حدّ ما التعارض في أقواله، وإن كان لا يغيّر قناعتنا. فالتقدم إلى الهاوية ليس تقدماً، بل هو سقوط. ثم إن التقدم يحتوي جانبي الحياة البشرية: النشاط والوعي. بهذا المعيار يكون «التقدم التدميري» دليلاً على قصور أو تخلف أو تراجع في الوعي. ولا فائدة من التقدم المادي، إذا لم يرافقه تقدم مناسب في الوعي. لأن هذا الوعي هو الذي يستطيع حفظ وحماية التقدم المادي المتحقق، وهو الذي يعرف الاستفادة منه لمصلحة الانسان. كذلك يثير الانتباه والاهتمام في مفهوم الكاتب للتقدم قوله: «ليس الطرف المستغَل هو دائماً طرف تقدمي، وليس الطرف التقدمي هو دائماً طرف مستغَل. إن البورجوازية الحديثة (القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر) ليست مستغَلة ومضطهدة إلاّ في دائرة العلاقات الإقطاعية الآخذة في الأفول وفي حدود هذا الإطار، ولكنها بالمقابل ومن اللحظة الأولى طبقة مستغلة ومضطهدة في إطار دائرة العلاقات البرجوازية الآخذة في النمو، ومع ذلك فهي على طول الخط وبشكل مبدئي طبقة تقدمية، بل هي قائدة التقدم» (ص٣٩٦).

بتقديري ان أية طبقة سائدة، مهما كانت تقدمية، تجري انجازاتها في البدء بمعدلات نمو متزايدة، إلى أن تصل إلى نقطة انعطاف. ثم يبدأ معدل نمو الانجاز بالتناقص. وبعد نقطة معينة، هي نقطة الذروة، تتناقص الانجازات بصورة مطلقة حتى تصل إلى الصفر، لتنقلب بعدئذ إلى سلبيات خالصة. هذا قانون طبيعي، حتى ابن خلدون اكتشفه في تطور السلالات الحاكمة، ناهيك عن العلوم الاوروبية الحديثة. ومقاومة هذه الطبقة السائدة أو الثورة عليها يمكن أن تنشب، بشكل أولي، في مرحلة تراجع معدلات النمو، إنما بالتأكيد في مرحلة تناقص الانجازات. ولا يهدأ لهذه الطبقة بال، عندما تنتهي انجازاتها، لأن دورها التاريخي يكون قد انتهى. هذه المقاومة أو الثورة ليست عشوائية، مهما بدت كذلك، بل مرتبطة بمسيرة الطبقة السائدة، بدورها التاريخي، بالمهام التي يطرحها الواقع ومدى قيام الطبقة المذكورة بتحقيقها. هي إذن تقدمية بالتقييم

(١٤) التاريخ والتقدم، في: العقلانية والتقدم: ص٩٦. في مجلة: الوحدة، العدد ٢٢/ ٢٣، ص٤٣.

العام، لأن غايتها الأفضل، أي حل المشكلات، سدّ النواقص، تأمين الحاجات... بهذا المنظور تكون كل طبقة وفئة مضطهدة ومستغلة تقدمية، وكل طبقة وفئة تسلطية واستغلالية غير تقدمية، ولا تخرج الرأسمالية عن هذه القاعدة.

بعد هذا نعود إلى موضوعة الركود: في كل الأحوال لا يكون الركود والاستبداد وأي توصيف آخر مطلقاً، بل -لابدّ- بصورة نسبية، هنا بالمقارنة مع نمط الانتاج الاوروبي. وقد كان ماركس يُبرز ركود الشرق بالمقابلة مع تقدم البورجوازية الاوروبية. «الرأسمال» كان هو المطلق في دراسته للانماط ما قبل الرأسمالية وفي المقارنة بين هذه الأنماط، في هذه الزاوية رأى ركود النمط الآسيوي، رآه أكثر الأنماط المقبل- رأسمالية عناداً في التطور إلى الرأسمالية[١٥]. هذا صحيح، غير أن قابلية العبودية للتطور (فرضاً على الأقل) إلى الاقطاعية، وقابلية الاقطاعية للتطور إلى الرأسمالية، هذه الخاصية الاوروبية لا تعني بالضرورة أن نمطي الرق والاقطاع بصورة مطلقة أكثر تقدماً من الآسيوية، إلا إذا اعتبرنا التطور إلى الرأسمالية هو قمة التطور، هو الهدف النهائي للبشرية؛ وهذه ايديولوجيا بورجوازية غربية عن الماركسية. مع ذلك قد يكون ماركس نفسه قد وقع بنظريته الآسيوية في هذا المطب، تحديداً لأن هذه النظرية جاءت في معرض المقارنة بين اوروبا وآسيا. لقد جاءت جواباً على مسألة: كيف يتميز نمط الانتاج الآسيوي عما سبقه. فالمقياس كان اوروبا الرأسمالية. ومثل هذه المقارنة تبقى ناقصة، لأن المرء هنا ينطلق من طرف معين للتعرف على طرف مغاير. بذلك تتعمّم خصوصيات الطرف القاس (أي الموضوع كمقياس)، في حين تختفي أولا تبرز كفاية خصوصيات الطرف المقاس التي لا تجد موازيها في الطرف القاس، هنا: امكانية التطور إلى الاشتراكية مثلاً. لكن ماركس أدرك بالأخير الفعل اللاتقدمي للاستعمار الرأسمالي، ووجد

(١٥) انظر كارل ماركس: الأشكال السابقة للانتاج الرأسمالي، في: نمط الانتاج الآسيوي في فكر ماركس وانغلز، المصدر المذكور سابقاً، ص١٢٥. انظر أيضاً: سوفري، ص١٦، ٤٠. رايش: حول مفهوم نمط الانتاج الآسيوي، في كتاب: نمط الانتاج الآسيوي في فكر ماركس وانغلز، ص٣٤.

في المشاعة السلافية (وهي أخت الشرقية، أو «شرقية معدلة»)[١٦] قابلية للتطور إلى الاشتراكية. وقد ذكر الياس مرقص هذا التحول في نظرة ماركس وانغلز (ص٣٠٦، ١٥٢/ ١٥٣ وص١٤٨)، لكنه لم يأخذ بتبعاته، وبقي يعتبر الأنماط الشرقية راكدة بصورة مطلقة، والأنماط الاوروبية قبل الرأسمالية أكثر تقدماً.

من السمات التي يذكرها ماركس لنمط الانتاج الآسيوي والتي يعتبرها سبباً للركود: الاكتفاء الذاتي الناجم عن جمع المشاعة القروية الآسيوية بين الزراعة والحرفة. هنا يبدو أن مصادر ماركس لم تكن موثوقة. فالتقارير الانكليزية الرسمية (قل: الاستعمارية)، التي استند إليها، كانت حصيلة أخطاء وتحريفات الحقائق[١٧]. على أية حال، ليس الاكتفاء الذاتي خصوصية أسيوية، بل سمة ما قبل رأسمالية. وربما يكون النمط الآسيوي أقل الأنماط الماقبل-رأسمالية امتلاكاً لهذه السمة، بالنظر إلى تقسيم العمل بين الرعاة في البوادي والفلاحين في القرى والحرفيين في المدن وإلى الحركة التجارية الناشطة في الامبراطوريات الآسيوية. وقد أشار الياس مرقص نفسه إلى أن أسلوبي الانتاج الفيودالي (الاقطاع الغربي) والآسيوي يتشابهان في سمة «الاكتفاء الذاتي» (ص٢٩٩)، وأن «العصور الوسطى الاوروبية مرحلة انتكاس حضاري كبير» ص٣٢١). غير أن المعرفة، رغم دلالتها الواضحة، لم تمنعه من ذكر الاكتفاء الذاتي كسبب للركود الآسيوي (انظر ص٣٢٢، ٣٦٧ حاشية).

في الحقيقة كانت أول سمة اكتشفها ماركس وانغلز في نمط الانتاج الآسيوي هي فقدان الملكية الخاصة للأرض. وقد كان هذا الاكتشاف محيراً بالنسبة لمؤسسي الماركسية. فتكوينهما الفعلي الاوروبي يحجب عنهما رؤية مجتمع طبقي دون ملكية خاصة لوسائل الانتاج ورؤية تحرك تاريخي (تقدم) دون صراع طبقي. لذلك لم يجد ماركس للهند تاريخاً[١٨]. ومن هذا المنطلق

(١٦) ماركس، الأشكال السابقة...، ص١٣٠.

(١٧) انظر اندرسون، ص٧٣.

(١٨) انظر: النتائج المقبلة للحكم البريطاني في الهند (١٨٥٣)، في كتاب: ماركس/ انغلز، في الاستعمار، دار التقدم، موسكو (دون تاريخ) ص٦٤.

الذي يربط التقدم بنمو الملكية الخاصة، يعتبر الياس مرقص النمط الآسيوي راكداً: «والتقدم -بقدر ما كان هناك تقدم بالمفهوم الماركسي: تقدم النمط الاجتماعي- كان باتجاه نمو الملكية الخاصة...» (ص٣٩٥). ولهذا السبب -كما يقول- يتكشف النمط الآسيوي «عن ضعف مخيف في مواجهة عالم الملكية الخاصة وديناميكيته ومنجزاته (امبراطورية الفرس أمام أحرار مجتمع الرق الاغريقي وأمام جيش الاسكندر، الشرق الأدنى في مواجهة روما.... وخصوصاً آسيا وافريقيا وأميركا الهندية في مواجهة الزحف الاستعماري الحديث)» (ص٢٠٤).

لذلك على وجه التقريب، توقف الكاتب عند العقدة الرئيسية، فبدل أن يحاول حلّها، عرضها بصيغة تساؤلين جديرين بالبحث والتفكير: ما هي العلاقة التناقضية بين القوى شبه الاقطاعية الفردية والمحلية القروية المشاعة وقوى التملك الخاص؟ (انظر ص٣١٠). من المؤكد أنه بأدوات النظرية الآسيوية، كما نقلها الكاتب عن ماركس وفسرها، ما كان يستطيع الإجابة على هذين التساؤلين. فلابد للتناقض من مسبب، وإذا كان هذا المسبب في الأنماط الاوروبية هو الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، فماذا يكون في المجتمعات الآسيوية الفاقدة لهذه الملكية الخاصة؟ -إنه «الحيازة الخاصة»!< وهذا ليس جديداً، فالمقولة الآسيوية تتضمنه. إنما بحكم أن ماركس اوروبي، لم يستطع تقدير أهمية الحيازة الخاصة في النمط الآسيوي، فاعتبر فقدان الملكية الخاصة وكأنه مشاعة بدائية. وهذا غير صحيح، إذ أن الحيازة الخاصة تفعل فعلها في هذا النمط الآسيوي. فاعتبر فقدان الملكية الخاصة وكأنه مشاعة بدائية. وهذا غير صحيح، إذ أن الحيازة الخاصة تفعل فعلها في هذا النمط، كما تفعله الملكية الخاصة في النمطين العبودي والاقطاعي. فهي تساوي: حق التصرف بوسائل الانتاج من حيث استثمارها وتوزيع عائدها، بتفويض من المالك الذي هو الهيئة الاجتماعية العليا (الدولة ومن يمثلها). حق التصرف هو حجر الزاوية في الأنماط الشرقية، كما هو حق الملكية في الأنماط الغربية. بدون مفهوم الحيازة الخاصة لوسائل الانتاج

لا يمكن تفسير الصراع الطبقي، الذي وجد والذي رآه ماركس وانغلز في المجتمعات الشرقية. إن أي سعي للسيطرة على مصادر النفع الخاص (على وسائل الانتاج)، مهما بلغ في قوته وتأثيره، لن يكون في الظروف الشرقية (قبل الرأسمالية) سوى السعي إلى حق التصرف (الحيازة الخاصة). ذلك لأن عنصر الملكية الخاصة للأرض غير موجود أصلاً وغير مدرك، والمرء لا يسعى إلى شيء لا وجود له ولا يدركه. هكذا يكون التفكير المادي الجدلي.

— ج —

يشير الياس مرقص إلى أن مفهوم نمط الانتاج الآسيوي، كما صاغه ماركس وانغلز، لا يعبّر تماماً عن تاريخ العرب الاجتماعي الاقتصادي، وأن ما كتبه مؤسسا الماركسية عن هذا التاريخ ليس كافياً لتكوين تصور كامل متكامل. يقول محذراً: «لا يجوز أن نستنتج حلول التاريخ العربي من نصوص ماركس وانغلز. إن ماركس وانغلز لم يقدما في هذا المضمار سوى آراء قليلة، جزئية، معرّضة في كل لحظة للنقد والقبول والرفض» (ص٢٥٥). ويخلص إلى أنه: «من الخطأ أن نستنتج حلول المجتمع العربي وتاريخه من هذه النصوص القليلة لانغلز... ولكن من الممكن والواجب أن ندرس هذا المجتمع وتاريخه، بالارتكاز على المنهج الماركسي...» (ص٢٥٧). وبخصوص نمط الانتاج العربي، ليس من الصحيح برأيه: «أن نقحم التاريخ العربي في إطار القالب المشهور للمادية التاريخية. وليس من الصحيح أن نحصر هذا التاريخ في إطار الاسلوب الشرقي للانتاج، بل الأفضل أن نجمع أدوات المنهجين –اللذين هما جزءان من منهج واحد– (وأن نتقيّد بالوقائع، أن نستقرئ كل الوقائع)» (ص٢٥٥). وقد عبّر هذه الوسطية للتشكيلات العربية (ما بين النمطين الاوروبي والآسيوي) بقوله: «الإنسان العربي «والسامي» لا يخالط الآلهة كما في ميثولوجيا الاغريق، ولا يركع أمام سابالا البقرة وهانومان القرد» (ص٣٢١ حاشية).

انسجاماً مع ذلك يجري الكاتب على مفهوم النمط الآسيوي تعديلات أو إضافات، رآها متفقة مع ما عرفه من التاريخ العربي الاسلامي، دون أن يخرج

عن إطار كتابات ماركس وانغلز إلى مصادر معرفة مغايرة: «ثلاثة خصائص كبيرة تبرز في هذا التاريخ، ليس من شأنها بالطبع أن تخرج هذا المجتمع كلياً ولا جذرياً من المفهوم الآسيوي (نظراً لتوفر العناصر الأساسية: الأشغال المائية الكبرى، نظام الملكية -حدود مبدأ التملك-، ريع الأرض، طبيعة الدولة)، ولكن من شأنها أن تعدّل النموذج، وقد أشار إليها ماركس وانغلز: أولاً، اجتماع البدو والحضر، اجتماع بيئات انتاجية مختلفة (وديان وأراض مروية، هضاب مزروعة، سهوب وصحارى...). ثانياً، موقع العالم العربي بين أوروبا وآسيا (آسيا- افريقيا) واتساع القطاع التجاري ودوره (الغامض الذي لم يوضح حتى الآن بشكل كاف، كدور ممكن في الحركة التاريخية) وتعرض العالم العربي لغزوات خارجية مدمّرة. ثالثاً، على أساس هذه العوامل ذاتها، «الآسيوية» العامة (طبيعة الانتاج والملكية والدولة) والعربية الخاصة (الموقع ونتائجه العسكرية، واجتماع البدو والحضر)، تبلور «الظاهرة الدائرية» في حركة بسيطة من هبوط كبير أعقب ورافق صعوداً كبيراً. إن حركة الصعود والهبوط قد أصابت وتركزت وتجسدت في تغيّر الطاقة الانتاجية وتعداد السكان، ولم تقتصر على السطح السياسي والأمجاد والنكبات العسكرية» (ص ٣٢٠/ ٣٢١).

نستنتج من هذا الشاهد أن الكاتب لا يتصور الصراع الاجتماعي في النمط العربي ثلاثي الرأس، كما أشار سابقاً (انظر ص ٣١٠) بخصوص النمط الآسيوي، بل رباعي الرأس: الدولة، قوى الملكية الخاصة، الفلاحون المشاعيون، البدو. العنصر الإضافي هو: البدو. وهذا يستدعي تحديد أفقية و/ أو شاقولية الصراعات بين هذه الأقطاب الأربعة، وبالتالي التفريق ووضع الحدود بين الصراعات الطبقية والصراعات «الأقوامية»، أي بين الصراع الاستغلالي والصراع الوجودي (الإلغائي، بمعنى الإبادي أو التهجيري أو التخريبي). هنا نجد نقطة الانعطاف الحقيقية التي يغادر منها الياس مرقص خط الفكر الشيوعي الرمسي (في زمانه، ليصل إلى فكر ماركسي قومي. وبالرغم من أنه لا يتنازل صراحة عن مقولة الصراع الطبقي كمحرك للتاريخ (انظر مثلاً ص٢٩٢)، فانه عملياً يضع إلى جانبه محركاً آخر، هو الصراع بين الأقوام: «في المفهوم المادي للتاريخ، البشر لاينقسمون إلى طبقات وحسب، أفقياً إن صح

التعبير. بل هم ينقسمون أيضاً –ومنذ البداية– عمودياً، إلى قبائل وشعوب وأمم ودول... والانقسام الأول يفقد كل معنى لو كان شطباً على الانقسام الثاني» (ص٣٢٥).

على هذا الجسر يصل الكاتب إلى تحديد فرق جوهري بين الغرب والشرق، هو اختلاف الصراعات الاجتماعية في كل منهما عن الآخر. وهذا لا يقدم لنا حجة جديدة لصالح النظرة الثنائية فحسب، بل يدعونا أيضاً للشك في مدى تآلف النظرة التوحيدية مع عموم البناء الفكري للكاتب. أقصد أن تمييز الكاتب بين الصراعات الاجتماعية في كل من النمطين الاوروبي الغربي والآسيوي، يتضمن منطقياً نفي النظرة التوحيدية لصالح النظرة الثنائية: «في النموذج الأول: صراع طبقات، صراع قوى وعلاقات انتاج وأحزاب وبنى فوقية مختلفة، صراع يسيّر عملية أفول ونشوء دائمة، فيها تموت المشاعية وينشأ مجتمع الرق، ويموت مجتمع الرق وينشأ المجتمع الاقطاعي، ويموت المجتمع الاقطاعي وينشأ المجتمع البرجوازي العصري وأممه ودوله القومية... في النموذج الثاني: صراع طبقات وسلالات وقبائل وأمم وأديان ومذاهب في تشكّلات مختلفة. حلول سلالات محل سلالات في الأمة الصينية ودولتها الامبراطورية، تغيّر السلالات والقبائل والشعوب الحاكمة في الشرق الأدنى القديم وفي الهند وفي الشرق والغرب الاسلامي، وظهور وتعاقب الأديان الكبرى البوذية والمسيحية والاسلام، وحركة تكون قومي للعرب والفرس والترك والفيتناميين وسواهم، تختلف عن شبيهتها الغربية» (ص٤١٠/ ٤١١).

إن اختلاف الصراعات بين الشرق والغرب جليّ للعيان، إنما ليس تماماً بالمضمون الذي أضفاه عليه الكاتب بالاستناد إلى ماركس وانغلز. فكما عرف الشرق صراعات عامودية (نتيجة الانقسام الافقي لهذا المجتمع)، عرف الغرب أيضاً صراعات أفقية (نتيجة الانقسام العامودي لذلك المجتمع). التاريخ الاوروبي الغربي مليء بالحروب بين الأقوام والممالك والمذاهب الدينية دون أسباب أو أهداف طبقية (هي مصيرية أو اقتصادية، لكن ليست طبقية). كذلك في اوروبا

نجد ثورات العبيد في المجتمع القديم الرقي وثورات الفلاحين في المجتمع الوسيط الاقطاعي لم تفض إلى أكثر مما أفضت إليه نظيراتها في الشرق القديم والوسيط، لا هؤلاء ولا اولئك ورثوا ساداتهم، أستطيع القول مبدئياً، إن الاختلاف الجوهري بين هذين النوعين من الصراعات يكمن في:

١- رجحان أهمية الصراعات المصيرية على الصراعات الطبقية داخلياً وخارجياً أكثر من الغرب، بمعنى تقوي النزعة إلى المحافظة على المصير (الوجود الاجتماعي) نسبياً على النزعة إلى المحافظة على الوضع الاجتماعي الاقتصادي (النزعة الطبقية)، سواء تجاه الأعداء الخارجيين الطامعين بوجود أفضل (أقوام أخرى، قبائل بدوية)، أو تجاه الطبيعة القاسية (الجفاف) التي تتطلب تعاوناً متواصلا على مستوى عال، أو تجاه الصراعات الداخلية (الطبقية) التي يمكن أن تهدد الوجود الاجتماعي بتخريب وتدمير وسائل الانتاج ومصادر العيش. ولقد قام الكاتب بالخطوة الأولى في هذا الاتجاه، عندما تحدث عن الانقسام العامودي للبشر، لكنه لم يتابع.

٢- في الظروف الاوروبية الغربية يتطابق شكل التصرف مع شكل الملكية، بينما يفترقان في الشرق. لذلك فالمسألة في الشرق ليست فقط مسألة «من يملك الأرض»، بل أيضاً «من يتصرف بها»: طبقة أهل الدولة في المركز، المتنفذون المحليون، طبقة الفلاحين... بالرغم من أهمية حقوق التصرف، وأن الحالة المثلى بالنسبة للفلاحين هي امتلاكهم لهذه الحقوق، وحتى لو كانت بيد متنفذين محليين، فإن للدولة المالكة سلطة، فقد تفرض خراجاً عالياً وجباية عسفية، أو قد تكتفي بخراج معتدل وجباية متفهمة. في مثل هذه الظروف يكون الصراع الطبقي ثلاثي الرأس. كما ذكر الكاتب: الدولة المالكة، أصحاب حقوق التصرف، الفلاحون العاملون. وربما كان الكاتب يقصد بقوى الملكية الخاصة أصحاب حقوق التصرف المحليين هؤلاء، لكنهم في الحقيقة لا يملكون ولا يمكن أن يسعوا إلى الملكية إلا من خلال الاستقلال عن المركز بدولة أو إمارة،

فيملكون كهيئة (كدولة) وليس كأفراد. أما القطب الرابع الذي أضافه الكاتب إلى الثلاثي المذكور، أي البدو، فالصراع معهم ليس طبقياً، بمعنى أنه لا ينشأ عن علاقة إنتاجية أو إنتاجية استغلالية، بل هو صراع مصيري (مثله مثل الاستعمار الاستيطاني).

٣- لذلك يظهر الصراع الطبقي في الشرق على أنه صراع ضد الدولة، باعتبار أن الطبقة العليا هي طبقة أهل الدولة، أو حتى ضد سلالة معينةباعتبارها صاحبة الدولة، والقضاء على أي منهما يستدعي القضاء على الأخرى (الدولة وأهلها). وقد يأخذ هذا الصراع لبوساً دينياً (مذهبياً)، كما هو معروف في الشرق والغرب. ولا يخفى أن الفرق الاسلامية مثلاً سياسية المنشأ (أي طبقية)، ثم كأي ايدولوجيا استقلت مع الزمن عن أسبابها الأصلية المباشرة. هذا الاختلاف في طبيعة الصراع الطبقي يعود إلى أن الدولة الشرقية، كيفما كانت، تملك وتقوم كمالك بوظيفة اقتصادية أساسية (الاقتصاد المرفقي). بالتالي، فالثوار في الشرق يهاجمون الدولة، كما هم في الغرب يهاجمون طبقة الأسياد أو الاقطاعيين.

إن البنية الطبقية للمجتمع العربي الوسيط والقديم لاتبدو واضحة للكاتب، كما ليست واضحة لانغلز وربما أيضاً لابن خلدون من قبله، بينما نجد المقريزي يعرضها بشكل علمي يدعو للاعجاب[١٩]. لذلك يتحدث الكاتب عن خاصيتين رئيسيتين، لا في التشكيلات العربية، بل كذلك في عموم تشكيلات النمط الآسيوي: ضعف التلاحم العضوي، والعجز الحركي المتخذ بشكل حركة دائرية (انظر ص٣٦٦). هذا التصور ينقله الكاتب عن انغلز، الذي في مقال له عن تاريخ المسيحية (١٨٩٤) يقارن عرضاً بين الانتفاضات الشعبية في كل من «العالم المحمدي» والغرب المسيحي فيقول: «... هنا تكمن بذرة صدام يتكرر دورياً. فسكان المدن يزدادون غنى وبذخاً وتراخياً في تطبيق الشريعة. أما البدو،

(١٩) انظر تقي الدين المقريزي: إغاثة الأمة بكشف الغمة، دار ابن الوليد ودار الجماهير، دمشق (١٩٥٦؟). انظر أيضاً كتابنا: خير الزاد من حكايات شهرزاد، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٦، الفصل الثامن: السياسة والاقتصاد- الطبقات الاجتماعية.

الذين هم فقراء وبالتالي ذوو أخلاق صارمة، فانهم يتأملون بعين الغيرة والطمع هذه الثروات والملذات. ثم يتحدون بزعامة نبي، أو مهدي، لمعاقبة الكفار وإعادة صيانة الطقوس والايمان الصحيح واقتناء كنوز المرتدين كمكافأة. وبعد مضي مئة سنة، يضحون بطبيعة الحال في وضع هؤلاء المرتدين... كل هذه الحركات تلبس لباس الدين، ولكنها تنبع من أسباب اقتصادية. ومع ذلك فهي، حين تحرز النصر، تتيح للشروط الاقتصادية القديمة الاستمرار دون أن ينالها مساس. وهكذا تبقى الحالة القديمة بلا تغيير، ويعود الصدام دورياً. أما في الانتفاضات الشعبية في الغرب المسيحي، فبالعكس، ليس اللباس الديني سوى راية أو قناع لهجمات تشن على نظام اقتصادي آخذ في الاضمحلال. وتنتهي الأمور إلى سقوط هذا النظام وقيام نظام جديد، وهكذا يتقدم العالم»[٢٠] (ص٢٥١).

في تمييزه لنمط الانتاج في العالم العربي أبرز الكاتب –كما بينا– أهمية التجارة الدولية. في ذلك رجع إلى ماركس: «في عصر محمد كان الطريق التجاري بين اوروبا وآسيا قد تبدل تبدلاً كبيراً. وكانت مدن جزيرة العرب، التي شغلت قبل ذلك قسطاً كبيراً من التجارة مع الهند وغيرها، كانت في حالة من الانحطاط التجاري، الأمر الذي أعطى دفعاً جديداً»[٢١] (ص٢٤٢). وأشار الكاتب إلى أن ماركس ذكر العلاقات بين الشعوب الزراعية والشعوب التجارية (فينيقيين، قرطاجيين) في العالم القديم (ص٢٦٧/ ٢٦٨)، وذكر أن العروق البدوية هي أول من ينمي الشكل النقدي للتبادل، ذلك لأن كل ثروتها هي أشكال منقولة، ولأن نمط معيشتها يضعها دائماً في تماس مع الجماعات الأجنبية ويتطلب تبادل المنتوجات...» (ص٢٦٨). وهذا صحيح، ينطبق تماماً على ظروف العالم العربي، الذي يضم جماعات زراعية وتجارية ورعوية، بالتالي من الطبيعي أن يتحول في هذه الظروف قسم هام من التجارة الخارجية، التي يتحدث عنها

(٢٠) المقال منشور بالعربية في كتاب: ماركس/ انغلز، حول الدين، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٤، ص٢٣٦–٢٥٧.

(٢١) من رسالة ماركس إلى انغلز بتاريخ ١٨٥٣/٦/٢.

ماركس ومرقص، بحكم اتساع الرقعة الحضارية السياسية، إلى تجارة داخلية، وأن تكون هذه ناشطة في الأحوال الطبيعية (السلمية).

عند هذه النقطة ينحرف الانتباه ثانية إلى مقولة الاكتفاء الركودي: فهي إما غير صحيحة، أو أن الظروف العربية القديمة والوسيطة لا تنطبق على مفهوم النمط الآسيوي للانتاج. غير أن الكاتب مصرّ على الاحتمالين معاً، كما سبق البيان. والطريف أنه ينقلب مرة إلى المبالغة في أهمية التجارة والتهوين من أهمية الزراعة في المنطقة العربية: «لنتذكر ملاحظة انغلز، ان الاسلام دين متلائم مع سكان المدن العاملين في التجارة والصناعة ومع البدو الرحل. ويمكن القول، ان الطابع القومي العربي التاريخي القديم (الملامح النفسية العربية القومية) يجمع مركبة بدوية رعوية وتجارية، ومركبة مدنية «تجارة وصناعة ووظائف وخدمات» أكثر مما يشمل مركبة زراعية» (ص٣٢١ حاشية). هذا، مع أن وجود الحضارات العربية القديمة والوسيطة ارتهن مصيرياً بالزراعة: وادي النيل، ما بين النهرين، اليمن السعيد الساحل المتوسطي...

د

نوهنا سابقاً، أن الياس مرقص في تقييمه للنمط الآسيوي والمشاعة الآسيوية، الذي استند فيه إلى ماركس وانغلز، بيّن امكانية أن تنقلب سلبيات هذه النمط في ظروف معينة إلى ايجابيات، بالتحديد أن يتحول الشكل الآسيوي إلى الشكل الاشتراكي، دون المرور بالمرحلة الرأسمالية وويلاتها. غير أن الايجابية الكبرى التي يبدو أن الكاتب وجدها في سلبية النمط الآسيوي تتعلق بالعنصر القومي الذي -برأيه- يتضمنه هذا النمط. وكنا قد رأينا تلميحاً إلى ذلك في تأكيده على انقسام البشر إلى طبقات وإلى أمم، وتفريقه على هذا الأساس بين الصراعات الاجتماعية في كل من الشرق والغرب.

قبل الشروع في تبيان مفهوم الكاتب للقومية أود أن أستعرض بسرعة وإيجاز المفاهيم المتواجدة بهذا الخصوص في الأدبيات وفي الحياة السياسية العربية، الرسمية والشعبية على حد سواء. هناك أولاً المفهوم البورجوازي

(القومي) الذي يعتبر القوميات موجودة منذ الأزل وباقية إلى الأبد في كل مكان، فهي بالنسبة له مطلق. وقد تبنى هذا المفهوم، خاصة، الأحزاب البورجوازية الصغيرة العربية، العروبية (قومية عربية) وكذلك القطروية (قوميات قطرية). ثانياً، المفهوم الاشتراكي العلمي (الماركسي الاوروبي) الذي يرى أن القومية نشأت مع نشوء البورجوازية وصعودها، فهي كأفكار وكيانات طارئة، محددة بالزمان والمكان. وقد تبنت هذا المفهوم الأحزاب الشيوعية العربية عموماً، فنسبت في البدء لكل بورجوازية عربية قطرية قوميتها، ثم وعت فيما بعد (في منعطف السبعينات) أن هناك قومية عربية واحدة رغم تعدد البورجوازيات العربية بتعدد التجزئات للوطن العربي. ثالثاً، المفهوم الخلدوني (التراثي)، وهو مفهوم لم يقل به ابن خلدون بصيغة واضحة محددة، ولكن يمكن اشتقاقه من نظريته التاريخية. بناء عليه تكون القومية نوعاً من العصبية، أو لنقل: تطوراً العصبية برفعها من مستوى السلالة أو العشيرة أو القبيلة داخل المجتمع إلى مستوى عصبية لكامل الشعب الذي يؤلف المجتمع المعني، أي هي نقلة من عصبية معينة ضمن عدة عصبيات في الداخل (ضمن المجتمع) إلى عصبية المجتمعية على مستوى الوطن العربي (قومية عربية) أو على مستوى قطر عربي معين (قومية قطرية). ونجد أكثر معتنقي هذا المفهوم بين المثقفين ذوي المناهل التراثية (جمال الدين الأفغاني مثلاً) وبين عامة الناس.

بخصوص المفهوم الماركسي يقول الكاتب: «إن النظرية الماركسية القائلة إن الأمة مقولة تاريخية لعصر الرأسمالية الصاعدة هي جزء لا يتجزأ من المادية التاريخية، وهي جزء لا يتجزأ من المادية التاريخية، لأنها جزء لا يتجزأ من نظرية نشوء المجتمع البرجوازي من المجتمع الاقطاعي وبالصراع معه. والمقصود إذن اوروبا ونموذج تطورها. عيانياً، هذا يتفق (ونكاد نقول بمقدار ١٠٠٪) مع تاريخ فرنسا وانكلترة (ص٣٢٣). هذا يعني أن هذه النظرية لا تنطبق على الشرق. ويشير الكاتب إلى «أن الماركسية الستالينية المحلية (وأحياناً الاوروبية، الفرنسية والسوفياتية) أرادت أن تسحب هذا المخطط... القومي

الاوروبي على الشرق (الحاضر): العرب، فيتنام، افريقيا الغربية. وهذه العملية جـزء من العـملية الأوسع -سـحب المخطط التطوري الاوروبي المعـمم (تعـاقب المراحل الاجتماعية الستالينية) على الشرق تكثّفها وتجسّدها وترفعها إلى أسس. وهي في رأينا خطيئة مميتة، في عصر الصدام بين الشعوب والامبريالية، عصر الماركسية- اللينينية». (ص٣٢٤). ويتعاطف الكاتب مع ماوتسي تونغ، عندما يؤكد عراقة الأمة الصينية (وشعب هان)، «دون التفات إلى نظرية ماركس- لينين عن الأمة كمقولة تاريخية لعصر البرجوازية الصاعدة، والتي هي جزء أساسي من «مخطط» المادية التاريخية الذي يجرّد ويلخّص ويعمّم علمياً التاريخ الاوروبي، وهو المخطط الذي وسّعه ستالين في عملية تعميم تتعدّى حدود الموضوع لا مبرر ولا سابق لها في تقاليد الماركسية- اللينينية». فيعتبر خروج ماوتسي تونغ على شمولية نظرية ستالين في الأمة، «عودة صريحة معلنة إلى تأكيد الحدود التاريخية الاوروبية لـ«النظرية القومية» الماركسية، كجزء من عودة صريحة أو ضمنية إلى منهج المادية التاريخية وتعاليم ماركس وانغلز ولينين» (ص٢٥٨).

كذلك ينتقد الكاتب المفهوم البورجوازي للقومية، فيقول: «إن قسماً من الفكر القومي العربي قد واجه هذه الخطيئة (في نظرية ستالين- ب.ع) بنوع من الصوفية القومية: الأمة العربية ليست بنت التاريخ، بل بنت الطبيعة، إنها أمة «أصلية». (وهذا يشبه ما قاله فيخته عن الأمة الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر)... وهذا الشطح المثالي احتجاج قاصر على عملية السحب «الماركسية» القاصرة هي أيضاً... غير أن قسماً من «الفكر القومي» العربي لم يخشَ من القيام بعملية سحب معاكسة: فكل الأمم متساوية، تصعد وتهبط، ولكنها دائماً موجودة: كان هناك دائماً فرنسيون وايطاليون وانكليز وعربٌ وفرس وصينيون وهيلّين». (ص٣٢٤/ ٣٢٥). ونقرأ في كتاب الياس مرقص عن ساطع الحصري: «المثالية تشويه جوهري قوامه الانفصال والانشطار والتباعد بين الفكر والواقع، بين الذات والموضوع. غير أن هذا الانفصال والانشطار والتباعد ينبع من الواقع

الموضوعي نفسه. والفكر القومي البرجوازي يتفق إلى حد كبير مع الحركة القومية المحلّقة فوق الطبقات «الزائفة»، المدّعية الصفة اللاطبقية، أي مع الحركة القومية كما تريدها البرجوازية القومية. المغزى النظري والعملي لهذا التشويه هو إخراج الانتاج وعلاقات الانتاج والطبقات من التاريخ القومي، لصالح اللغة، الظاهرة اللاطبقية، القومية، شبه- السرمدية»(٢٢).

أما المفهوم التراثي (الخلدوني) للقومية فلا يأتي الكاتب على ذكره، ربما لأنه لم يبرز على سطح الحياة السياسية والفكرية العربية في الخمسينات والستينات (رغم أنه سابق في الوجود). غير أن لهذا المفهوم دعاة ليسوا قلة، إنما تلتبس فكرتهم القومية بالفكرة الدينية؛ أقصد أن الايديولوجيا الدينية لديهم تحتوي الايديولوجيا القومية، دون أن تلغيها. وأنصار هذا المفهوم يتفوقون عدديأ على أنصار أي من المفهومين الآخرين، تحديداً لأنه تراثي، أي متوارث. ففي حين يكاد يقتصر تواجد المفهومين البورجوازي والماركسي على المثقفين وعموم المتعلمين المسيّسين، نلاحظ أن العامة تعتنق الفكرة التراثية عن الأمة والقومية.

إذن لم يأخذ الياس مرقص بأي من هذه المفاهيم الثلاثة للأمة والقومية، بل خرج بمفهوم جديد، مستقى من نظرية النمط الآسيوي للانتاج، كما يذكر الكاتب نفسه: «من الواجب عند دراسة أي من المجتمعات «الآسيوية» الواقعية إعطاء المكان المستحق كاملاً للجانب القومي، للبنية «القومية» غير المنحلة في الاقتصاد، نقصد البنية اللغوية -السلالية- الحضارية» (ص٣٢٢/ ٣٢٣). «ثمة قاسم مشترك بين الصين والعرب والهند الخ، يميزهم عن فرنسا وانكلتره وايطاليا وألمانيا الخ، في هذه «المسألة القومية»، التي يجب إعادة طرحها في ضوء الاسلوب «الآسيوي» ومجمل المنهج الماركسي» (ص٣٢٣). ويؤكد الكاتب: «ثمة أمة صينية وأمة عربية وأمة فيتنامية قديمة، بل نقول: عريقة. إن مقولة الأسلوب الآسيوي والملاحظات «الشرقية» لماركس وانغلز ولينين تسوّغ كلياً هذا -

(٢٢) الياس مرقص: نقد الفكر القومي- ساطع الحصري، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٦، ص٥٧.

التأكيد. هذا من جهة، ومن جهة ثانية تسمح بادراك الاختلاف مع النموذج القومي الاوروبي ووعي نقاط الضعف في تلاحم هذه الأمم «الشرقية» (ص٢٢٦).

ويدعم الكاتب نظرته القومية بأقوال ومواقف لماركس وانغلز ولينين وستالين وماوتسي تونغ. من ذلك بخصوص العرب يستشهد برسالة انغلز إلى ماركس المؤرخة في ١٨٥٣/٦/٦، والتي جاء فيها: «إن طرد الأحباش حدث قبل محمد بزهاء ٤٠ سنة، وكان، بشكل واضح، الفعل الأول للشعور (الوعي) القومي العربي المستيقظ، الذي حركته من جهة غزوات الفرس من الشمال التي اندفعت إلى مكة تقريباً.... إلا أنه يبدو لي أن الأمر يحمل طابع ردة بدوية ضد فلاحي المدن المتحضرين ولكن المنحلين الذين أصبحوا في ذلك الوقت جداً منحطين في دينهم، وهو خليط من عبادة الطبيعة مفسدة ومن يهودية ومسيحية مفسدتين» (ص٢٤٦)[٢٣]. هذا الشاهد يذكرنا ثانية بابن خلدون ونظريته. وما هذا الذي يسميه انغلز «شعوراً قومياً» عربياً (علماً أنه يمكن ترجمته أيضاً «شعوراً وطنياً») إن لم يكن العصبية العربية التي أثارها غزو الأحباش لقلب الجزيرة واستهدافه مكة والكعبة الشريفة؟.

هذا الربط بين الانتماء وأدلجة الانتماء إياه للوصول إلى القومية لم يقم به الكاتب. لذلك جاءت محاولته الرائدة في ايجاد مفهوم جديد للقومية غير مكتملة، أو لنقل: مازالت تعاني من ثغرات، فتعدّ منطلقاً لمفهوم وليست مفهوماً بعد. ربما كان نجح في هذه المحاولة، بغض النظر عن قبولنا أو رفضنا لها، لو أنه جمع بين المفهومين الماركسي والتراثي (الخلدوني)، أي لو استفاد من نظرية ابن خلدون في العصبية. لكن هذا لا يعني أن الكاتب لم يتأثر بالمفهوم التراثي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة. من دلائل ذلك حديثه عن دور قريش والاسلام في توحيد العرب، واستشهاده بانغلز بخصوص الشعور القومي العربي... على

(٢٣) انظر نص الرسالة أيضاً في: مراسلات ماركس/ انغلز، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق ١٩٨١، ص٨٧/ ٨٨.

كل كان يفترض بالكاتب كماركسي أن يتبنى في ذلك الوقت المفهوم الستاليني السائد. لكن العين النافذة للكاتب، وهي عين ماركسية شرقية، رأت ما لم يره أحد قبله من الماركسيين العرب.

* * *

أخيراً نتوصل من هذه الدراسة إلى أن الياس مرقص قد عرض وشرح بشكل نصوصي أمين آراء ماركس وانغلز بخصوص تاريخ الشرق الاجتماعي الاقتصادي، وخصوصاً نظريتهما حول نمط الانتاج الآسيوي. كان هو أول من قام بهذه المهمة الفكرية بين كتاب العربية. وقد التزم الكاتب بكتابات مؤسسي الماركسية لدرجة أنه جمع في عرضه وشرحه عدة نظرات متباينة إلى تاريخ الشرق ونمط انتاجه؛ وبالأخص تنازعته نظرتان: أحادية معدّلة (توحيدية) يندرج بموجبها النمط الآسيوي كحلقة ضمن سلسلة التطور الاوروبي، المعمّم ستالينياً على العالم، وثنائية ترى التطور العالمي يسير على خطين اثنين لا يلتقيان إلا بهيمنة الرأسمالية على الشرق. وإذا كان ماركس وانغلز قد طوّرا أو عدّلا أو غيّرا على مدى ثلاثين أو أربعين سنة من عملهما الفكري، هنا وهناك، إلى هذا الحدّ أو ذاك، في آرائهما، فان الكاتب بتأثير النصوصية قد جمع ضمن دفتي كتابه مجموعة هذه الآراء دون اعتراض. لهذا أستغرب شخصياً اتهام الكاتب إبان خلافه مع الحزب الشيوعي بانه خرج عن الماركسية، ولا أجد تفسيراً لذلك أقرب من الظن بأن اولئك الذين اتهموه ما كانوا على اطلاع كاف على ماركس والماركسية. كان عليهم أن يتعلموا منه!. ربما قدّم الكاتب في هذا الإطار إضافة واحدة، وهي النظر إلى التاريخ العربي الاسلامي باعتباره حالة وسطية بين النمطين الشرقي والغربي، ومع ذلك ليس دون الرجوع إلى الاستاذين الماديين التاريخيين. والمأخذ الكبير عليه هنا هو أنه لم يستفد من المصادر المحلية، أي أنه لم يرجع إلى التراث الفكري العربي، وفي مقدمته تراث أبي يوسف وابن خلدون والمقريزي وغيرهم.

كـان أبرز مـا رآه اليـاس مـرقص في النمـوذج الشـرقي هي الركـودية، مقابل الديناميكية في النموذج الغربي. تعود هذه الركودية، برأيه أو بتفسيره، إلى الطبيعة الاكتفائية للمشاعات الشرقية، في حين تتأتى الديناميكية الغربية من خـلال الملكيـة الخـاصـة. إذ ذاك غـابت عن عين الكاتب أهميـة الحيـازة الخـاصـة، وتناقض الركودية مع الدور الفعال للتجارة في الاقتصاديات الشرقية، كما لاحظ هو نفسـه مع مـاركس. بالاضـافة إلى أنه يقارن النموذج الشرقي بالرأسمالية، ويعمّم نتيجة هذه المقارنة على كامل تاريخ الشرق والغرب، فيظهر من خـلال النمط الرأسمـالي أن النمطين العبـودي والاقطاعي أرقى حضـارياً من النمـوذج الشـرقي، لمجرد أنهمـا قـادا إلى الرأسمـالية. هذا رغم أنه، خلافاً لذلك، رأى مع ماركس أن النمط الشرقي أقدر على التطور إلى الاشتراكية.

بناء على فكرة الركود الشرقي قيّم الياس مرقص دور الاسـتعمـار في المحصلة الأخيرة تقييماً ايجابياً، من حيث أنه -رغم كل جرائمه- حرّك الركود الآسيوي وثوره ضد هياكله العفنة، وحتى ضد الاستعمار وضد الرأسمـالية نفسـهـا. في ذلك اعتمـد الكاتب كالعـادة على نصوص لماركس وانغلز، لكنه لم يكتشف أنهمـا فيمـا بعد غيّرا رأيهمـا جذرياً، بل وأنهمـا في النهاية فقدا الأمل بالرأسمالية من أساسها.

أما أهم مساهمة لالياس مرقص في هذا المجال فهي محاولته من خلال نظريته النمط الآسيوي تطوير مفهوم للقومية بتوسط الفهم الاوروبي الماركسي والفهم المثالي العربي للقومية. غير أن هذا المفهوم الجديد بقي يعاني من ثغرات: ربما كـان الكاتب تمكن من سدّها لو أنه اسـتفـاد من التراث الفكري العـربي، أقصد نظرية العصبيـة في المقام الأول. على كل لم يدّع الكاتب أنه توصل في هذه النقطة أو غيرها مما بحثه وناقشه إلى أجوبة نهائية، بل إنه طرح مراراً أسئلة عديدة، رآها جديرة باهتمام وجهود المفكرين العرب. وهي مـازالت تحظى بهذه الجدارة بعد رحيل الكاتب. وكما كان الياس مرقص رائداً في نقل النظرية

الآسيوية إلى العربية وتبنيها ضد التعاليم الستالينية المهيمنة وقتذاك، كذلك وبالارتباط مع ذلك كان رائداً في الجمع الخلاق بين الماركسية والقومية العربية. وكان حظه مثل أي رائد صادق شجاع أن اعتبره الشيوعيون قومياً والقوميون شيوعياً. فما نال حظوة حقيقية لا هنا ولا هناك. لكنه كان مخلصاً لقناعاته، زاهداً بمثل هذه الحظوات.

* * *

الدراسات والبحوث

التخطيط للثقافة العربية

بين ضرورة المبدأ ومبدأ الضرورة

د. حسام الخطيب

أولاً - هل التخطيط للثقافة ضرورة مبدئية؟

يختلف التخطيط للثقافة عن غيره من جوانب الحياة المعاصرة التي أصبحت اليوم خاضعة للتخطيط خضوعاً تاماً أو شبه تام. فمثلاً يمضي دون مراء القول بالتخطيط للصناعة والزراعة والتجارة والعلم والتربية والتعليم والصحة والادارة والتنمية والقدرة الحربية ومحو الأمية وتنظيم حياة المواطن.

(*) د. حسام الخطيب: باحث وأديب من سورية، أستاذ الأدب المقارن والنقد الأدبي، له عدد كبير من الأبحاث والمؤلفات. من أعماله: «أبحاث نقدية»، «الأدب المقارن»، «نظرية الأدب». ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

إلى غير ذلك من مرافق الحياة المختلفة. ولكن حين يرد حديث التخطيط الثقافة تبرز اعتراضات وتحوطات كثيرة بعضها يتعلق بالموقف المبدئي وبعض آخر يتعلق بالامكانية والمصداقية. وربما كان التخطيط للثقافة بهذا المعنى أشبه بالتخطيط للنسل أو بما يسمى (تنظيم الأسرة)، حيث تبرز اعتراضات مبدئية دينية وانسانية وعرقية من جهة واعتراضات ميدانية عملية تتصل بامكان تحقيق المخططات والالتزام بها من جهة أخرى.

ومن الناحية المبدئية يمكن القول إن العالم المعاصر يشهد وجهتي نظر متضاربتين بشأن ضرورة التخطيط الثقافي، الأولى تقول بعدم وجود ضرورة للتخطيط الثقافي وتحذر من أخطار تحكُّم أية جهة رسمية أو اجتماعية بالثقافة وترى في ذلك خطراً على حرية التفكير والتعبير، كما ترى أن الثقافة ممارسة طوعية فردية، وشرطها الأساسي هو الحرية غير المقيدة، ومن هنا مثلاً يرفض هذا الاتجاه أي توجيه أو رقابة أو تحديد بشأن ممارسة الإبداع الأدبي والفني والمسرحي والترفيهي، الفردي أو الجماعي، بل إنه ينظر بعين الريبة إلى كل نشاط ثقافي يمد يده لأية مساعدة فيها شبه تحكم. ويسود هذا الاتجاه في الديمقراطيات الغربية، ولاسيما في العالم الأنكلوسكسوني (بريطانيا، أمريكا، استراليا، كندا) وبلدان الشمال الأوربي. وفي هذه البلدان لاتوجد وزارات أو مؤسسات حكومية تُعنى مباشرة بشؤون الثقافة، اللهم الا من ناحية دعم المتاحف مثلاً أو تنظيم النشاطات الفلكلورية والمهرجانات الاستعراضية (غير السياسية). وحتى في بعض البلدان الأوربية التي توجد فيها وزارة للثقافة (مثل فرنسا) تتركز جهود هذه الوزارة على نشر ثقافة البلد في الخارج وعلى شؤون التعاون الثقافي.

وبالطبع يُربط كل هذا الاتجاه بالتفكير الليبرالي الذي يفضل ابقاء التدخل الحكومي في شؤون الحياة العامة ضمن الحدود الدنيا الضرورية جداً.

وربما يفيد لفهم طبيعة هذا الاتجاه أن نذكر أنه يرفض تدخل الدولة في شؤون التربية والتعليم الجامعي، ولايسمح مثلاً بقيام وزارة للتعليم العالي حتى لايترتب عليها تدخل في حرية الجامعات واستقلاليتها.

وبالمقابل تسود عالم الدول النامية، وعالم الأنظمة الأيديولوجية، تأكيدات على ضرورة التخطيط الثقافي، فهناك دائماً وزارات للثقافة و(أو) هيئات عليا للثقافة والآداب والفنون، ولجان للشعر والنثر، ومديريات للمسرح والنشر والتأليف والترجمة. ونجد اهتماماً متزايداً في هذا القسم من العالم (الذي هو الأوسع مساحة والأكثر سكاناً ولكنه ليس بالضرورة الأكثر تأثيراً في العالم المعاصر) إلى توسيع التدخل الرسمي في شؤون الثقافة والإبداع والفنون والمسرح والنشر والبثّ المسموع والمرئي وغير ذلك. بل هناك مطالبة متزايدة للدولة بأن تتولى مسؤولياتها في هذا المجال وانتقاد متكرر لضآلة ماتخصصه الدولة من دعم مادي ومعنوي وتنظيمي لأشكال النشاط الثقافي المختلفة. كذلك يسود انتقاد قوي لإهمال الدولة واجبها في رقابة النشاط الثقافي وفي وضع حد للبدع والشطط والشذوذ والخروج عن المألوف أو الموروث. وهناك حدود متوسطة ومتدرجة بين هذين الاتجاهين.

ومن خلال استعراض عام لخريطة التخطيط الثقافي في العالم المعاصر يمكن ملاحظة التضاريس البارزة التالية:

أ - التخطيط الثقافي سمة من سمات الحياة المعاصرة. أما في الماضي فكانت التوجُّهات الثقافية تابعة تبعية غير منظمة، آلية أحياناً واجتهادية أحياناً أخرى، للموقف الأيديولوجي أو الديني السائد، ولم تكن الثقافة أصلاً بنية مؤسسيّة ذات تخوم واضحة كما هي اليوم.

ب - على الرغم من الاختلافات المبدئية فيما يتعلق بالتخطيط الثقافي (أو عدمه)، يبدو أن المسألة تنبع من مبدأ الضرورة وليس من ضرورة المبدأ. ففي

أوساط (الشمال) أو البلدان المصنعة أو الديمقراطيات الشمالية (أو ماشئت من الأسماء) تنمو الثقافة نمواً عضوياً مترابطاً مع التطورات الطبيعية في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وتستند إلى تقاليد وأعراف راسخة، وتتأبى على التخطيط لأن بنيتها واضحة المعالم، وما تحتاجه هو الدعم من الخارج، وليس التدخل في بنيتها، فهي سيدة نفسها نسبياً بمؤسساتها، وسدنتها، وتمويلها، واختياراتها، و(عروشها) النشرية، وتقاسيمها، وأخيراً ديناميتها وفاعليتها.

أما في (الجنوب) أو (العالم الثالث) أو (البلدان النامية) أو ماشئت من التسميات، فالثقافة تشكو غالباً – وعلى تفاوت شديد – من علل كثيرة أهمها:

– الانقطاع النسبي عن البنية الثقافية القديمة بسبب تشكُّل الثقافة المعاصرة تحت وطأة التأثيرات (العالمية) في العهد المعاصر.

– انتشار الأمية (التعليمية والثقافية) وفقدان السياج الجماهيري، وضعف تأثير الجمهور المتلقي في الزاد الثقافي الذي يقدَّم له.

– تباين المستوى الثقافي للأفراد والبيئات والشرائح الاجتماعية في البلد الواحد.

– تشتت ولاءات واختيارات فئة المثقفين أو طبقة الفهماء (الانتلجنسيا) وفقاً لبلد المنشأ التعليمي أو اللغة الأجنبية التي تشكل شريانهم الثقافي، وأحياناً وفقاً للانتماء الاقليمي أو الطائفي أو الحزبي، أو المصلحة الفردية الفجة.

– انعكاس المعاناة من تفاوت الدخل وانتشار الفقر على الاختيارات الثقافية للأفراد والفئات الاجتماعية، وما يتيحه ذلك من فرص لتفشي نزعة التجارة الثقافية غير المسؤولة، بحيث يطغى سوق الثقافة الترفيهية الرخيصة المدمرة على الثقافة السليمة أو الجادة أو الهادفة. ومن هنا يجد القطاع الثقافي نفسه عاجزاً عن القيام على قدمين، ومضطراً إلى طلب المساعدة البنيوِّية من الجهاز الوحيد القادر على تقديمها في المجتمعات النامية وهو جهاز الدولة.

ومما يساعد على ذلك أن الدولة ليست غريبة، بالمفهومين الأسري والمعاشي، عن المثقف والثقافي، لأن الأغلبية الساحقة من المثقفين والمتعلمين هم موظفون عند سيدتهم الدولة، ووسائل البث والاعلام الثقافي التي يعلمون بها - متفرغين أو مسهمين من الخارج كالصحيفة والاذاعة والتلفاز ودار النشر والمراكز الثقافية - ليست الا ممتلكات حكومية خاضعة لعجلة الدولة ومصالحها.(١)

- احتفاظ الدولة بسلطة الرقابة والمنع والمحاباة والحرمان بالنسبة للمثقف والثقافي، مما يعني وجود سقف لكل نشاط ثقافي مرتبط جزئياً أو كلياً بمصلحة جهاز الدولة، وهو غالباً سقف متحرك يرتفع أو ينخفض وفقاً لمتطلبات المرحلة، وشعور الجهاز الحاكم بالثقة والاستقرار، أو بالتخوف والخطر. ودون مبالغة يمكن للمرء أن يشير إلى أن الدولة قد تُقدِم على تعطيل أو شل أو ايقاف أو خنق أية مؤسسة ثقافية، مهما كبر شأنها، إذا شعرت أن الخطر يأتيها من اتجاه تلك المؤسسة.

- أخيراً، يعطي تفاوت الوعي الاجتماعي في البلدان النامية، وانتشار المردات العامة دون تمييز، فرصة كبرى للقمع الثقافي الموجه سياسياً وأحياناً غير الموجه، بحيث يجد الثقافي نفسه أسيراً ومحكوماً عليه في القطاع الذي يفترض أن يلجأ إليه من أجل الحماية.

ويطول الحديث في هذا الباب، ولكن يبدو للمرء أن التضاريس السابقة هي التي تجعل الجميع ينادون بالتخطيط الثقافي لأنه الوسيلة الوحيدة (المتاحة فعلياً) من أجل البناء الثقافي، ولكن في هذه المناداة مفارقة صارخة، لأنها تؤدي إلى الوقوع في مزيد من خطر إحكام قبضة الأجهزة الرسمية على المؤسسة الثقافية.

وأخيراً، مهما يكن من أمر التضارب بين وجهتي النظر الرئيسيتين حول

التخطيط الثقافي فانه من الملاحظ ازدياد الميل العالمي إلى البحث المنظم في شؤون الثقافة وربطها بالتنمية وبنواحي النشاط الانساني الأخرى كالاقتصاد والتربية. ويمكن أن تعكس نشاطات منظمة اليونسكو ابتداء من الثمانينات هذا الاتجاه القصدي إلى تنمية الثقافة الذي تمثل في اجتماع وزراء الثقافة في العالم ووضع خطوط عريضة لسياسات ثقافية مشتركة ومن ثم اعلان العقد العالمي للثقافة عام ١٩٨٨ وماتبعه من نشاطات، وكذلك في المؤتمر الأخير الذي عقدته اليونسكو في جينيف (١٤ – ١٩/ ٩/ ١٩٩٢) حول «دور التربية في التنمية الثقافية»، وهذا المصطلح الأخير يُعَدّ بذاته مؤشراً صارخاً للتحول الإيجابي الذي طرأ عالمياً على النظرة الى التخطيط الثقافي.

ثانياً- ماهو موقع الوطن العربي في خارطة التخطيط الثقافي؟

يمثل الوطن العربي تجربة ذات خصوصية في الخارطة الثقافية للعالم الثالث، لأسباب كثيرة ربما كان أبرزها:

أ – الموقع الجغرافي والتاريخي (وبالتالي الثقافي) المتوسط بين الشرق والغرب.

ب – متانة ارتباط الحاضر بالماضي وازدياد الاعتداد الثقافي الماضوي حدة ربما بسبب الشعور العربي العام بمحدودية النجاح العربي في معركة تكوين الشخصية الثقافية المعاصرة المنشودة.

جـ – المعاناة من الاضطرار المستمر لقبول التصدير الثقافي الغربي على الرغم من استمرار الصراع ضد النفوذ الغربي والصهيوني بأن الثقافة الوافدة تجلب معها أخطاراً قاتلة على الشخصية الثقافية العربية.

د – تنوع المؤثرات الثقافية الأجنبية وتناوبها على شكل موجات صارخة تحدث خللاً قوياً في عملية البناء الثقافي القومي والاقليمي والوطني.

هـ - حدة الشعور بالضياع الروحي والنفسي والثقافي وسط تضارب التأثيرات وتنوعها.

ز - المكانة الرفيعة جداً التي يحتفظ بها المواطن للثقافي وقيمه.

من هنا تتصاعد في الوطن العربي نداءات التخطيط الثقافي ومعها دعوات التوحيد الثقافي، إلى درجة الاعتقاد بإمكان وضع خطط خمسية أو أحياناً سنوية لتنمية الثقافة على أن تكون الخطة (كافية وافية شاملة مفصلة دقيقة) أو ماأشبه ذلك من المردات اليومية. ولكن الحالة الخاصة للوطن العربي (التي أشرنا إليها آنفاً) تُرتّب صعوبات اضافية في وجه التخطيط الثقافي إلى جانب الصعوبات العامة المذكورة أعلاه وأهمها في رأينا:

أ - حالة التجزئة السياسية والثقافية السائدة في الوطن العربي، والتي ينظر إليها عادة على أنها حالة مؤقتة أو مرحلة سابقة للتوحيد، ولكنها واقعياً تضرب جذورها على مستويات مختلفة من الحياة العربية وتزداد رسوخاً، ليس فقط في اطار الأنظمة الحاكمة، ولكن أيضاً في المواقف الشعبية المتبادلة بين الأقطار العربية.[٢]

إذ كيف يوضع تخطيط ثقافي موحد لثقافة موحدة بالاسم وبالواجهات الخارجية ومتجهة يومياً إلى الانشقاق على ذاتها والانخراط في لعبة التنابذ الاقليمي، مع الاعتراف طبعاً أن الثقافة العربية من هذه الزاوية تُعد أفضل حالاً من جوانب الحياة العربية الأخرى، إذ مازالت تحاول الحفاظ، ولو على الحد الأدنى من تعاطفها الداخلي وطابعها العربي وشخصيتها المتميزة، في خضم سياسات ثقافية رسمية قائمة على التكريس القصدي للإقليمية والخصوصية الموجهتين غالباً باتجاه التنابذ لاباتجاه التكامل والتنوع المنسجم، وباتجاه المتاجرة بالمباهاة الاقليمية بين الأقطار العربية.

ب - التفاوت الشديد في المستوى الثقافي للبلدان العربية وكذلك في

الاختيارات الثقافية المتعلقة بالموقف من القديم والجديد، والموقف من أنواع النشاط الثقافي، والموقف من حرية الثقافة، إلى درجة أنه يندر أن يوجد منتَج (بفتح التاء) ثقافي ذو شخصية قادرة على فتح الحدود العربية وتجاوز الحواجز الجمركية الثقافية.

جـ - عدم استقرار السياسات الثقافية الإقليمية وتقلبها المستمر نتيجة لخضوعها المباشر لنزعات الأنظمة الحاكمة بحيث تتساوى مع السياسات الإعلامية بل وتصبح جزءاً من الأخيرة في كثير من الأقطار العربية.

د - اختلاط الارتباطات الثقافية القديمة والجديدة مع الثقافة العالمية، واضطراب المواقف الثقافية وتضاربها ازاء تيارات الثقافة العالمية والوافدات الثقافية.

هـ - تحكم السياسي بالثقافي، بل تسليم مصير العمل الثقافي لمن هم ليسوا من أهله لأن الاعتبارات اللاثقافية كثيراً ماتتحكم في اختيار المسؤولين الثقافيين.

وهنالك هموم أخرى كثيرة تتعلق بالتخطيط الثقافي العربي يصعب الوقوف عندها في البحث الحالي، ليس بسبب ضيق المجال فحسب ولكن أيضاً لأن تطورات السنوات الأخيرة أثبتت أن هذه العوائق ليست نهائية، إذ أمكن في منتصف الثمانينات بفضل التصميم والعمل الجاد أن تنهض مؤسسة ثقافية عربية هي المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو) بمهمة وضع «الخطة الشاملة للثقافة العربية»[٣]، وأصبح لدى القارىء العربي الآن خطة معتمدة وافقت عليها الأجهزة الثقافية الرسمية وأعدت العدة - حسب الكلام الرسمي - إلى «نشر هذه الخطة وتعميمها والتوعية بها على أوسع نطاق ممكن وعلى المستويات القومية والقطرية...»[٤]، وكذلك «دعوة الدول إلى الأخذ بهذه الخطة في خططها للتنمية الثقافية، وفقاً لامكاناتها»[٥].

ثالثاً - إلى أي مدى يمكن أن تكون «الخطة الشاملة للثقافة العربية» مقبولة؟

(أصداء الخطة):

على الرغم من توصيات مؤتمر وزراء الثقافة العرب وجهود المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لنشر الخطة وتعميمها، وعلى الرغم من صدور طبعتين من الخطة[٦] وزعتا على الجهات الرسمية المعنية والأفراد المهتمين، وعلى الرغم من بعض الندوات التي عقدتها المنظمة للتداول بشأن تنفيذ الخطة[٧]، فإنه بعد انقضاء سبع سنوات على صدور الخطة، أي حتى مطلع عام ١٩٩٣، لايبدو أن الأجهزة الثقافية الرسمية قد شرعت في تنفيذها جزئياً أو كلياً، كما أن اهتمام الوسط الثقافي بها كان محدوداً جداً، وصدرت حولها مقالات ودراسات لاتتجاوز أصابع اليد الواحدة عدداً، بل إن مستوى الأخبار التعريفية بها ظل في الحدود الدنيا[٧]. وكان المرء يتوقع ظهور ردود فعل تتناسب على الأقل مع الجهد المبذول والمال المنفق والتطلعات العامة إلى وضع استراتيجية الثقافة العربية.

وليس من شأننا هنا الخوض في الصدى العملي للخطة، إذ مازالت الفرصة أمامها مفتوحة، ولكن في محاولة لتفسير هذه الظاهرة يمكن اقتراح ثلاثة أسباب رئيسية:

أ - الاسترابة العامة لدى المثقفين العرب بكل مايصدر عن الجامعة العربية ومؤسساتها سواء من ناحية القيمة الحقيقية أم من ناحية قابلية التنفيذ.

ب - الركود العام المخيم على الجو الثقافي العربي، وقصور الهمة عن متابعة الأعمال الطويلة أو العميقة أو المتعبة.

جـ - عدم مبادرة الأجهزة الثقافية القطرية بتحريك أي نشاط إعلامي يتعلق بتنفذ الخطة، واقتصار ردود الفعل حتى الآن على المبادلات والمراسلات

الرسمية والمذكرات الادارية. حتى بات يُخشى أن تتحول الخطة إلى وثيقة (متحفية) تضاف إلى تلك السلسلة الطويلة من وثائق العمل المشترك التي يوقعها أصحابها في الاجتماعات المركزية وينسونها فور عودتهم إلى أقطارهم.

إن ردود الفعل التي تثيرها أية خطة هي جزء لايُجتزأ من الامتحان العام لقابلية التنفيذ، ومع ذلك ليس من الحكمة التعجل بالاستنتاجات منذ الآن، وقد وضعت المنظمة خططاً لإقامة ندوات فكرية تتصل بالتنفيذ، وجرى عقد بعض هذه الندوات(٨)، والمأمول أن تتسارع هذه التجربة وتتوسع لأنها تمثل أحد شرايين الحياة للخطة الشاملة.

(استعراض خطة):

وحتى الآن جرى الحديث عن الخطة الشاملة من ناحية ردود الفعل العامة، ولكن هذا الأمر لايُعفي الدارس من محاولة تفحُّص الخطة نفسها من ناحية القيمة الذاتية وصولاً إلى الاجابة عن السؤال الصعب حول إمكان اعتماد هذه الخطة أساساً لمشروع ثقافي عربي مستقبلي. وتمهيداً لذلك لاضير من البدء باستعراض وصفي للخطة الشاملة التي أصبحت وثيقة عربية مسلحة بقرارين ناصعين من مؤتمر الوزراء المسؤولين عن الشؤون الثقافية (١١/ ١٩٨٥)، والمؤتمر العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (١٢/ ١٩٨٥).

تقسم الخطة إلى قسمين:

القسم الأول: هو (التقرير النهائي)، ويتضمن مقدمات ووثائق وقرارات وأسماء ذات جانب توثيقي اجرائي. ويتبع ذلك نص الخطة الشاملة من خلال العنوانات التالية:

- الثقافة العربية في اطارها القومي والعالمي.
- الهوية الثقافية العربية.
- الخطة الثقافية الشاملة (المبررات، الأهداف، المبادىء الأساسية الموجهة للخطة)

- أسس العمل للخطة الشاملة.

- وسائل العمل للخطة الشاملة.

القسم الثاني: ويشمل التوصيات التي أقرت من خلال الندوات والمداولات، وفيها فصل متصل بالواقع والمستقبل مع برنامج لتنفيذ الخطة الشاملة، وفصل ثان يتضمن «عناصر للسياسات والبرامج والمشاريع الاقليمية والقومية»، وهي خلاصات الندوات المتخصصة المتصلة بالخطة وتندرج تحته العناوين الرئيسية التالية:

١ - الثقافة بوصفها تراثاً قومياً (المخطوطات والمتاحف والتراث الشعبي الخ..)

٢ - الثقافة بوصفها إبداعاً (الآداب والفنون).

٣ - الثقافة بوصفها تعبيراً (اللغة العربية والترجمة والتعريب).

٤ - الثقافة والقوى البشرية (ثقافة الطفل والشباب والمعاقين والمهاجرين).

٥ - الثقافة في تفاعلها مع القطاعات الأخرى (التربية، المعلومات، الاتصال والاعلام، العلوم والتكنولوجيا).

٦ - الثقافة بوصفها عملية إنسانية (الحوار مع الثقافات الأخرى ونشر الثقافة العربية في الخارج).

٧ - الثقافة بوصفها عملية دفاع (مقاومة الغزو الثقافي والاستلاب الثقافي الصهيوني، وهجرة الكفايات).

٨ - الثقافة بوصفها صناعة (الصناعات الثقافية، صناعة الكتاب، صناعة النشر الثقافي).

ومن أهم الفصول العملية التي يتضمنها القسم الثاني فصل بعنوان (٢- الخطة الثقافية الشاملة - الفرضيات المبدئية)[٩]. وفيه ايضاحات وافية

لجوانب الخطة وطبيعة تكوينها وتسلسلها. ويليه فصل بعنوان (٣ - معالم الخطة)[١٠]، وفيه تصور لمراحل تنفيذ الخطة من الناحية الزمنية على النحو التالي:

- مشاريع تنفيذية قريبة المدى (٥ - ٧ سنوات).
- مشاريع متوسطة المدى وهي مايزيد على ذلك في المدة[١١].

(تعليق على الخطة)

ويبدو واضحاً من قراءة الخطة الشاملة التي تقع في أربعمئة صفحة، أنها تمثل تصوراً شاملاً متكاملاً مترابطاً، معنياً بمعالجة الناحيتين النظرية والعمليّة. ويمكن النظر إليها من الجانبين الشكلي والمضموني على النحو التالي:

أ - الجانب الشكلي:

إن الخطة تراعي الجوانب الشكلية والاجرائية للتخطيط من ناحية أنها تضع الأسس والمنطلقات والأهداف العامة، وتُردفها بالتصورات المنبثقة عن تحليل الواقع، ثم تضع خططاً شبه تفصيلية حسب المراحل المعروفة في التخطيط (خطط قصيرة المدى، فمتوسطة، فطويلة الأمد). ولاتنس التحدث عن معوقات التخطيط وأساليبه ووسائله وأدواته. كما أنها تتناول الأمور المختلفة بمنتهى المرونة وتنص على وجوب مراعاة التفاوت والتباين في الخريطة الثقافية للوطن العربي. وحيثما اقتضى الأمر تضع سلّماً للأولويات، وتربط كل ذلك بجوانب النشاط الفكري والاجتماعي المحاذية للخطة، مثل التعليم والتربية أو الاعلام والاتصال، والوضع الاجتماعي والسياسي.

ب - الجانب المضموني:

وتبدو الخطة حصيلة تفاعلات جادة لمجموعة منوعة من الأفكار والتحليلات الهادفة إلى التوصل إلى تصور مشترك، بعيد عن المماحكات، وقادر على مخاطبة الماضي والحاضر والمستقبل، من خلال صياغة فكرية ولغوية

طامحة إلى لف جميع عناصر الواقع الثقافي العربي وماينبثق عنه من تطلعات وطموحات في توجه كلي شامل تصفه الخطة على النحو التالي:

«٣ – وترتبط الأهداف مع المبادىء من جهة ومع هذه المنابع من جهة أخرى ارتباطاً عميقاً متيناً لتشكل مجموعة ايديولوجية واحدة متماسكة العرى، وليترتب عليها عدد من المنطلقات والسياسات الثقافية والقطاعية.»(١٢)

وهذا طموح مشروع في رأينا لخطة هدفت إلى عدم الوقوف عند حدود تخطيط شكلي إداري مرتبط بضرورات الميزانية المالية السنوية والمصالح اليومية لعملية الحكم.

وحتى يُفهم تماماً جوهر الموقف الفكري للخطة التي تنسب إلى نفسها طموحاً من مستوى تشكيل «مجموعة أيديولوجية واحدة متماسكة العرى» تحسن الاشارة إلى أن الخطة حددت المنابع التي أملتها على النحو التالي:

«أولاً: الإسلام بوصفه دين الله القديم، ودين الحياة للناس تشريعاً وقيماً وفكراً وعملاً.

ثانياً: الهوية الحضارية العربية في قيمتها الثابتة وتراثها عبر التاريخ: بوصفها عنصر التميز للثقافة العربية بين الثقافات العالمية.

ثالثاً: حاجات المجتمع العربي المعاصر والمقبل بوصفها أكثر الضرورات إلحاحاً في التنمية وأقوى الدواعي إلى التجديد الثقافي والتحديث.

رابعاً: تحديات المستقبل المتمثل في التطورات العالمية معارف وعلماً وتقنية ومشاركة في العطاء الانساني.

خامساً: دفع الجمود والعدوان سواء جاء من قوى محلية أم من الاستعمار والصهيونية.»(١٢)

ولابد من الاعتراف أن هذه المنابع هي المنابع الغالبية، وأنها تبقى في مستوى المنابع، ولكن حين يصل الأمر إلى التفصيلات والتحديدات والتشريعات

والتصرفات العملية يتضح تماماً أن الخلاف الأيديولوجي المستعر في الوطن العربي ليس منبثقاً تماماً من المنابع (وإن كان له أساس منبعي) ولكنه متعلق بتفسيرات المنابع وتطبيقاتها.

ولاشك أن هذه الأمور كانت ماثلة في ذهن واضعي الخطة، وقادتهم إلى تجنب الدخول في أي تفصيل أو تحديد يمكن أن يكون مثار خلاف، لأن الهدف العملي الذي كان يؤرقهم هو الحصول على موافقة عربية غير متحفظة على بنود الخطة ونصوصها وأهدافها وبرامجها العامة.

وقد نجحت الخطة في هذا الامتحان، ولكن بقيت هناك امتحانات كثيرة يؤمل من المثقفين العرب المهتمين أن يوجهوا إليها جهوداً مخلصة بهدف التوصل إلى خطة شاملة للمستويين الرسمي والشعبي، وقادرة في الوقت نفسه على إثارة استجابات مقبولة من جانب الانتلجنسيا ولو ضمن الحدود الدنيا، لأن الانتلجنسيا - كما هو معروف - ميالة في الغالب إلى تمييز نفسها عن هذين المستويين. ويجب الاعتراف أنه لابد من مراعاة بُعد الأنتلجنسيا في أي تخطيط ثقافي لأن المثقفين هم أصل هذه الخطة ومادتها وأدواتها، ولايكفي اقتناع المسؤولين في الأجهزة الحكومية الثقافية، ذلك أنه لايمكن تشكيل موقف تأييد معنوي للخطة وأدوات طوعية وفعالة إذا وقفت الانتلجنسيا موقفاً سلبياً من الخطة المطروحة(١٤).

(خلاصة):

يطول الكلام ويعرض إذ يتصل بالثقافة وخططها وهمومها، وكل حرف في «الخطة الشاملة...» يمكن أن يكون موضوعاً للنقاش والأخذ والرد. وقد اقتصر التناول الحالي على تلك الخطوط التي يمكن أن تساعد في تحديد موقف مثقفٍ من هذه الخطة، أي هل تصلح أساساً لنقاش موسع حول المشروع الثقافي العربي المنشود أم أنها تُترك لأربابها من أهل السلطة الثقافية ويمضي

المثقفون في نقاشهم الذي له أول وليس له آخر عن تطلعات المستقبل الثقافي وعلاقته بالحاضر والماضي؟

من خلال منطلق عملي ومتواضع ومدرك لصعوبات التخطيط الثقافي يمكن اقتراح الخطوط الأساسية التالية في التعامل مع «الخطة الشاملة....»

١ - ان الجهد الذي بذلته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في توليد «الخطة الشاملة للثقافة العربية» لايجوز تجاهله أو إنكاره من خلال عدم اطلاع على هذا الجهد (وهي الحالة الغالبة) أو من خلال تجاهل لهذا الجهد انطلاقاً من مواقف معتقدية مسبقة تطمح إلى تشكيل العالم (وعالم الثقافة أيضاً) وفقاً لخطوط مرسومة وتصورات مبتوتة.

٢ - إن استعراض الندوات التي عقدت تمهيداً لقيام هذا العمل يفيد أن المشاركين فيها يمثلون مختلف قطاعات التفكير الثقافي والعمل الثقافي. وقد يكون لأي واحد من الناس، بل لابد أن يكون، رأي في مشاركة هذا أو ذاك من المتخصصين، وكذلك قد يكون لبعضهم رأي صحيح في أن توزُّع المشاركة من الناحية القطرية كان فيه تحبيذ واضح لمناطق عربية معينة واستبعاد لمثقفين من مناطق أخرى حتى يكون الأمر متصلاً بشؤون نوعية تتعلق بالمشكلات الثقافية الخاصة (ولاسيما من ناحية مسائل الغزو الثقافي الاستعماري والصهيوني وتأثير العلاقة الاستعمارية السابقة في التشتت الثقافي).

٣ - وكذلك قد يخطر للمرء أن الخطة نجحت في الالتفاف تقريباً على جميع المشكلات الحادة التي تورث النزاعات والمشاحنات الثقافية في الواقع العربي الراهن، وكان اتجاهها العام توفيقيا من حيث أرادت لنفسها أن تقترح منظومة أيديولوجية مترابطة، وحاولت أن تميل إلى جانب القطاع الأكثر محافظة من الناحيتين الفكرية والدينية على حساب طروحات مضادة كان بروزها أكثر

وضوحاً في بعض الندوات، ولم تتمثل تمثيلاً كافياً في صياغة مبادىء الخطة وبنودها.

٤ – وكذلك قد يفتقد الانسان في الخطة بعض العناصر التي تفتقر إليها الساحة الثقافية العربية، مثل قضايا النقد والحرية والديمقراطية في الثقافة. وقد لايعجب الكثيرين الطريقة (ربما المواربة) التي عولجت فيها مسائل السلطة والثقافة والحرية الثقافية وديموقراطية الثقافة ومشكلة الرقابة. كما أن غياب مصطلح (النقد) عن الخطة قد يثير تساؤلات كثيرة. ومن المتفق عليه أن النقد مبدأ شديد الأهمية في قضايا الثقافة وأنه لايمكن في غيبة النقد (والنقد الأدبي من ضمنه) أن تقوم قائمة ثقافة ذات حركية (دينامية) قادرة على تجديد ذاتها. وهي ملاحظة تنسحب على جميع بنود الخطة ونصوصها. والمشكلة أن غياب دور المؤسسة النقدية على مختلف مستويات الحياة العربية يُعَدّ أفضل فرصة لترسيخ السكونية والرضوخية والاعتذارية والاثقافية والمهالأة والمراوغة.(١٥)

٥ – وقد يقال – وفي هذا الكلام جانب كبير من الصحة – أن فصول الخطة متداخلة متشعبة يكاد يضيع القارىء بين عنواناتها الكثيرة، وتصنيفاتها المتنوعة، وتقاطعاتها المتشابكة، واضطرارها تبعاً لكل ذلك إلى تكرار الأفكار نفسها بأشكال مختلفة ربما وضعت في كل سياق لتجنب اعتراضات مفترضة أو تحفظات منتظرة.

٦ – وقد يشعر القارىء أن الخطة تحتاج إلى برامج تنفيذية أكثر تفصيلية وملموسية، بحيث تتضمن تنوعاً في سلم الأوليات وفقاً لطبيعة البيئات الثقافية العربية وظروف كل منطقة من المناطق.

٧ – وهناك أشياء أخرى كثيرة يمكن أن تقال. ولكن يبقى صحيحاً أن الخطة تناولت كل ماينبغي تناوله تقريبا، وقدمت مفهوماً واسعاً وغنياً للثقافة (التفكير، الأدب، الفن، المسرح، الفلكلور والمردات الشعبية، التأليف، والعناية

بالموروث الثقافي الخ...) وألحّت الحاحاً جيداً على ضرورة مرونة التخطيط والتنفيذ.

ويبقى صحيحاً أيضاً أن الإجماع لايمكن أن ينعقد في مجالات الثقافة وشؤونها، وهناك دائماً مايمكن أن يقال في أي مشروع ثقافي.

وبناءً على كل ذلك، وتوفيراً للجهود والمنازعات والهدر، تدعو هذه المرافعة دعوة صريحة غير مواربة إلى تبني «الخطة الشاملة للثقافة العربية» كأساس للمشروع الثقافي العربي المنشود، والانطلاق من مناقشتها وتجارب تطبيقها إلى صيغ أنسب وصيرورة متجاوبة مع تغيرات المشهد الثقافي المحلي والعالمي.

وعلى الأقل لتحاول كل جهة عربية، وكل قطر، وكل مؤسسة ثقافية، وكل نقابة لها علاقة بشؤون الابداع، أن تتفحص مايخصها في الخطة وأن تبدأ بوضعها موضع التطبيق التجريبي.

وان أخطر مايمكن أن يحدث هو ابقاء الخطة في الملفات الرسمية والأدراج المغلقة، والاستمرار في المناداة بوضع استراتيجية الثقافة العربية من مواقع فكرية ومذهبية وايديولوجية غير قادرة على ادراك تعددية الوضع الثقافي العربي واستحالة مسح هذه التعددية وتدجينها وصبِّها في بوتقة مسبوكة بإحكام لأنه من طبيعة الثقافة أنها تتأبى على القوالب الجاهزة كما أثبتت تجارب الماضي والحاضر عند العرب وعلى مستوى العالم الأرحب.

رابعاً - ماهي الشروط العامة لتحقيق استراتيجية الثقافة العربية؟

تقدم الكلام في مطلع هذه الدراسة على معوقات التخطيط الثقافي بوجه عام، مع وقفة خاصة عند المعوقات في الاطار الثقافي للعالم الثالث وللوطن العربي.

ومن البدهي جداً أن يكون أول شرط من شروط تحقيق استراتيجية الثقافة العربية هو التعامل بكفاية ووعي مع هذه المعوقات، ووضع برامج مرنة

من أجل مواجهتها وتجاوزها باتجاه الأهداف المنشودة. وأهم هذه المعوقات (باختصار):

١ - التعقيدات الذاتية لعملية التخطيط الثقافي وارتباطها بالوضع الاجتماعي العام، تنظيراً وتنفيذاً.

٢ - تفاوت البيئات الثقافية وتداخل العصور التاريخية في البيئة الواحدة، ووجود استعداد مبدئي لمقاومة التغيير الثقافي.

٣ - تفاوت الامكانات المادية للبيئات السياسية والاجتماعية.

٤ - تضارب المؤثرات الثقافية الخارجية وامتداداتها المستمرة.

٥ - انتشار الأمية التعليمية والأمية الثقافية بنسب عالية.

٦ - التأثير الحاسم للقطاعين التعليمي والاعلامي والعلمي في طبيعة التشكل الثقافي.

٧ - وطأة الغزو والاستلاب الثقافي وهجرة الكفايات.

٨ - بطء التنفيذ في السياسات الثقافية مما يعرضها إلى التذبذب والتوقف.

٩ - وطأة الأيديولوجيا والمعتقدات والمردات التقليدية على القناعات الثقافية.

١٠ - وأخيراً معضلة الحرية والديمقراطية في ظل الاضطرار إلى تولي الدولة شؤون التخطيط الثقافي وتنفيذه.

وهذه المعوقات ومثيلاتها (وماأكثرها) هي علل راسخة اجتماعياً ووجدانياً وبنيوياً مما يقتضي معالجتها بطريقة تركيبية وحذرة ومرنة وبعيدة الأفق. وليس هذا بالأمر السهل على الاطلاق.

وبالاضافة الى معالجة المعوقات، ينبغي أن تعمل الخطة الثقافية على خلق شروط وظروف وأدوات ايجابية من أجل الانتقال إلى مرحلة التنفيذ، وهذه أيضاً تحتاج إلى جهد وزمن ولها أيضاً معوقاتها وصعوباتها.

وقد تعرضت «الخطة الشاملة للثقافة العربية» لتفحص هذه الوسائل ذات الجوانب المتداخلة. وأن نطاق الدراسة الحالية لايسمح بالدخول في أية تفصيلات متعلقة بها، ولذلك نفضل الاقتصار على المؤثرات التالية:

- اعداد الثروة البشرية الثقافية والقوى المبدعة.
- اصدار التشريعات الثقافية المناسبة.
- تشجيع وتنظيم البحوث الثقافية.
- تمويل التنمية الثقافية.
- إعداد أجهزة العملية الثقافية وأدواتها.
- بناء وتنظيم مرافق العمل الثقافي ومنشآته ومؤسساته.
- النهوض بالصناعات الثقافية من ناحية المواد والأجهزة اللازمة للإنتاج الثقافي.
- تحقيق التكامل بين أجهزة الثقافة والأجهزة الأخرى كالتربية والإعلام والعلوم.

* * *

وإذا تركنا الناحية الشكلية والشروط الخارجية وانتقلنا إلى جوهر العملية الثقافية فإنه يحسن التأكيد أن الضمانة الحقيقية لنجاح أية خطة تكمن في ديناميتها ومقدرتها على التعامل مع الأسئلة الجوهرية التي تؤرق وجدان المثقفين والجمهور على المدى القريب والبعيد. وهكذا يكون في صدارة مهمات المشروع الثقافي العربي الاقدام على وضع مؤشرات مضمون حي دينامي للثقافة العربية المنشودة (وليس خطة نظرية محكمة توضع على رفوف المكتبات) وذلك بهدف تحقيق انتفاضة ذاتية من الداخل وتوفير فهم مشترك أعمق للمحاور الرئيسية التي تفعل فعلها في تكوين ثقافتنا المعاصرة، وهي:

أ - الثقافة العربية الموروثة بالمعنى الواسع والتاريخي لكلمة (العربي) بحيث يشمل حضارات المنطقة العربية في فترة ماقبل الإسلام، والحضارة العربية الاسلامية، وتراث المنطقة بأكملها.

ب – المتطلبات الثقافية والروحية والقيمية للمجتمع العربي المعاصر المتطور باستمرار.

جـ – المناخ الثقافي المعاصر في العالم وليس في الغرب وحده.

وإذا أمكن تفعيل جدلية حية بين هذه المحاور بدلاً من البحث عن معادلات سكونية، فإن هذه الجدلية ستحفز على طرح آراء وأفكار وتجارب وأساليب وتقنيات من شأنها أن تساعد الثقافة العربية على التعامل بفعالية مع المعضلات التي تؤرق المسيرة الثقافية العربية. وفي مقدمة هذه المعضلات على سبيل المثال:

١ – معضلة تحقيق التوازن بين الأصالة التاريخية والمعاصرة.

٢ – معضلة تحديد الأنا الثقافي والآخر الثقافي.

٣ – معضلة تداخل منظومات القيم والمعايير والمدركات.

٤ – معضلة التنازع بين شمولية الثقافة العربية والتلوين القطري المحلي.

٥ – معضلة الترجح بين مقتضيات الارتقاء النوعي ومتطلبات الاتصال الجماهيري.

٦ – معضلة التوازن بين وظائف الثقافة ولاسيما بين الوظيفة الحفظية والوظيفة التطويرية وغير ذلك من المعضلات والإشكاليات التي يجري طرح الكثير منها في ساحة النقاش الثقافي العربي[١٦].

يضاف إلى ماسبق ضرورة العمل على التعامل الجريء مع المشكلات النوعية ا لخاصة للثقافة العربية (وهي مشكلات وليست معضلات ولاإشكاليات) والتي زادت وطأتها بسبب المتغيرات العالمية والمحلية، بل من المنتظر أن تزداد حدة قبل النهاية الوشيكة للقرن الحالي، ومنها على سبيل المثال:

مشكلة غلبة الثقافة الأدبيةعلى الثقافة العلمية، وغلبة التقرب العاطفي والخطابي والوجداني على التقرب الموضوعي والعقلاني حتى داخل حرم الثقافة نفسها.

وربما كـان هناك اتفـاق على أن المطلوب الآن الالتـزام بالروح العلمي والفكر العلمي وبالمنهجية في البحث وبما يتبع ذلك من موضوعية وشجاعة في مواجهة الذات، حتى فيما يتعلق بدراسة أنفسنا ومجتمعنا وتراثنا ولغتنا، وليس غير المنهج العلمي شيء يفيدنا في فهم أنفسنا وجوانب قوّتنا وضعفنا.

ويجب التذكير باستمرار أن العنصر المشترك بين جميع الأمم المتقدمة في عصرنا الحاضر – على اختلاف أيديولوجياتها ومصالحها ونزعاتها السياسية – هو الروح العلمي.

ومما يتصل بهذه المسألة أن الثقافة العربية ليس أمامها من خيار سوى أن تكون علمية ومعاصرة في علميتها أيضاً، أي أن تأخذ في حسبانها أن الثورة العلمية التقانية (التكنولوجية) المعاصرة تعتبر أهم حدث منفرد ساعد الانسان في العصر الحديث على تغيير طبيعة حياته من خلال امتلاكه للقدرات والوسائل والمعلومات التي مكّنته من زيادة سيطرته على الطبيعة ومواردها.

ويتصل بذلك ثورة المعلوماتية، وحضارة غزو الفضاء، والحاسوبية، والحركة الذاتية (الأتمتة)، والاتصالات.

ويقدر مايطلب إلى الثقافة العربية مواكبة هذه التطورات فإن عليها أن تسعى لتقديم منظور ثقافي للسيطرة على هذه الثورة التقانية – المعلوماتية حتى تكون دائماً في خدمة المجتمع العربي والانسانية المعاصرة، وحتى لاتستعمل – كما تدل المؤشرات – أداة لإرهاب الآخرين والهيمنة المنفردة وتسلط قوى الاستغلال والنهب على الآخرين.

ويجب العمل على تضافر النظامين التربوي والاعلامي لتحقيق هذه الأهداف التي تمتُّ بصلة كبيرة إلى المتغيرات الواضحة في العقد الأخير من هذا القرن والتي ينتظر أن تتطور تطوراً مذهلاً من الآن حتى نهاية القرن. إن

هذه المهمة هي مهمة قومية شاملة ينتظر من الثقافة أن تحركها وتخلق المناخ اللازم لها، ولكنها لاتستطيع أن تعالجها في إطار الحزم الثقافي بمعناه الضيق، ولابد من تفاعل المعالجة الثقافية مع مختلف مستويات المعالجة الوطنية الشاملة، وان كان للثقافة دور طليعي لاينكر.

وعلى المشروع الثقافي العربي أن يواجه، بحد أقصى من التفهم والوعي المتطور والالتـزام، مشكلات أخرى ذات طابع قـومي ثقـافي، ربما كـان أبرزها مشكلة الغزو الثقافي والتطبيع الواقع، والتطبيع المنتظر مع المتغيرات المرتقبة في المنطقة. وأول مايطلب من المثقفين العرب في هذه المرحلة هو مضاعفة المسعى المشترك لتفجير طاقة الابداع والتفكير والوعي، والمبادرة إلى مواجهة التطبيع بموقف ثقافي قومي متشبث بالثوابت القومية والتاريخية والدينية والتراثية والمثالية، وغير تابع للموقف السياسي الذي قد تمليه ظروف صعبة في المنطقة العربية. ويتصل بذلك الاهتمام بالثقافة العربية في فلسطين من هذه الزاوية وتوجيه الأنظار نحو صمودها وصلابتها، وإمدادها معنوياً ومادياً بأسباب البقاء والتطور، لأنها تظل – على الرغم من المتغيرات السياسية – رأس الحربة في المواجهة التاريخية المستمرة بين الثقافة العربية بشتى صورها من جهة، والثقافات المعادية والمضادة مهما اختلفت منابعها ودوافعها من جهة أخرى.

* * *

– خاتمة –

أخيراً، لابد من التأكيد ثانية أن عملية التخطيط الثقافي تنطوي على مقدار كبير من المحاذير والمخاوف والسلبيات يكاد يُضاهي الايجابيات المنتظرة. وبما أن التخطيط – بخيوطه وشبكاته المختلفة – محكوم عليه أن يظل في يد الأجهزة الحكومية فإن الخشية من رجحان السلبيات على الايجابيات، أو من

ضياع جوهر الخطة وبقاء سلبياتها، تبدو مشروعة ومسوّغة. يضاف إلى ذلك أن التجربة العربية المرة في التخطيط لمختلف مرافق الحياة ومستوياتها لاتبدو مشجعة على الاطلاق، ذلك أن وضع الخطط مرحلة مهمة، ولكنها تستقي أهميتها النهائية من امكانية تنفيذها وطريقة هذا التنفيذ. وفي العصر الحالي وضعت مؤسسات العمل العربي المشترك خططاً مطولة، ابتداء من استراتيجية العمل السياسي العربي (استراتيجية - ات!!) مؤتمرات القمة العربية، والعمل العسكري، والتصنيع الحربي، والوحدة الاقتصادية العربية، والنقد العربي الموحد، والوحدة الثقافية العربية (المناهج وتنظيم التعليم)، واستراتيجية التربية العربية، إلى آخر القائمة.

ويتساءل المرء: كيف يمكن للأمة العربية أن تسلك السبيل إلى تنفيذ الخطة الثقافية (الصعبة، المعقدة، المتشابكة) من حيث عجزت عن تنفيذ الخطط المتعلقة بالنواحي الأكثر ملموسية والأسهل تناولاً.

ان السؤال مشروع ولكنه ينبغي ألا يقود إلى الاحباط، ربما لسبب بسيط هو أن المجتمع العربي سيستند إلى خلفية ثقافية صلبة، متصل حاضرها بماضيها، وتدل تجربة أهل الثقافة فيه أنهم يفضلون دائماً أن يكونوا في صدارة الطليعة التي تحمل لواء الهم العام.

المهم دائماً في عالم الثقافة الاعتماد على سياسة النفس الطويل، والالتزام الذي لايكلّ بالقيم والمثل العليا والأهداف السامية، لأن الثقافة بغيرها تبقى خواء. ولنضع في ذهننا بوضوح:

- أننا لانريد أن نخطط (لنصنع) الانسان ثقافياً، وإنما لنتيح له فرصة أن يكوِّن نفسه بحرية ومبادرة طوعية.

- أننا لانريد امّعات مثقفة وآلات نشرية مصنوعة تعرف من الثقافة نغمها وديباجتها فحسب، وانما نريد بشراً أسوياء يحيون الثقافة ويُغنونها ويطورونها

في كل لحظة نحو الأصدق والرسمي والأنصع.

– أننا نريد ثقافة حرة تذلل للإنسان سبل الفهم والعيش والاستمرار والصمود، لاثقافة مستعبدة لذاتها، ترفع نفسها فوق الانسان لتصبح هي الغاية وهو الوسيلة.

– أننا نريد طليعة مثقفة تشق الطريق أمام شعب متطلع إلى التحقيق الثقافي، وتأخذ بيده، ولانريد نخبة تتشدق بالثقافة وتعقّدها لتبعد الناس عن برجها العاجي.

– أننا نريد ثقافة ديناميةحية كما الشجرة، تنمو وتورق وتزهر وتثمر، وتسامق الشمس وتعانق الريح، وتتجدد أبداً.

الحواشي

(١) ومن هنا يكون أكثر مايثير الضحك في العالم الثالث جرأة المثقفين على انتقاد الأجهزة الثقافية التي يعملون فيها وسخريتهم منها، ثم اضطرارهم في نهاية كل شهر إلى الاصطفاف أمام محاسب الإدارة (الحكومية) من أجل قبض الراتب. وفي بعض الأحيان يكون أعلاهم مرتباً وأكثرهم حظوة بالمكافآت أضخمهم صوتاً وأشدهم احتجاجاً.

(٢) لايحتاج الانسان إلى ضرب الأمثلة، فدخان حرائق حرب الخليج مازالت تزكم الأنوف وتعشي الأعين، والتصرفات المتبادلة التي يشير إليها السياق لم تقتصر على الفئات الحاكمة بل تعدّتها إلى القطاعات التي تعتبر فردياً وجماعياً سياج الموقف القومي.

(٣) جرى إقرار هذه الخطة بقرار من مؤتمر المسؤولين عن الشؤون الثقافية في الوطن العربي، تونس ١٩٨٥. وتقرّر «اعتبار هذه الوثيقة والبرامج التي تنبثق منها إسهاماً من الدول العربية والمنظمة في العقد العالمي لتنمية الثقافة الذي سيبدأ سنة ١٩٨٨» – الفقرة (و) من القرار.

وقد سبقت الإشارة إلى أهمية العقد العالمي للثقافة من زاوية التخطيط الثقافي. وقد أبرمت الخطة نهائياً في المؤتمر العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتاريخ ٢١ – ٢٤/ ١٢/ ١٩٨٥ – تونس.

(٤) الفقرة (ب) من القرار السابق.

(٥) الفقرة (جـ) من القرار السابق.

(٦) صدرت الطبعة الأولى في الكويت عام ١٩٨٦ في ثلاثة أجزاء وخمسة مجلدات، واشتملت على مداخل الخطة والقرارات والتوصيات في الجزءين الأولين، وعلى الدراسات والبحوث التي كتبها المختصون وجرى تداولها في الندوات في الجزء الثالث. ثم صدرت طبعة ثانية في تونس عام ١٩٩٠، اقتصرت على الجزءين الأولين، أي التقرير النهائي والتوصيات، وهي أسهل تداولاً بالطبع.

(٧) لم أتوصل إلى أية دراسة جادة حول هذه الخطة، وقد قمت بإلقاء بعض المحاضرات العامة عن الخطة بمبادرة شخصية خالصة، مع أن المنظمة لم تشرفني بالدعوة لأية ندوة أو إسهام طوال السنوات العشر التي استغرقتها الندوة (وهذا من حقها طبعاً)، وبعد ذلك نشرت دراسة مفصلة عن النقد والخطة الشاملة: د. حسام الخطيب: «النقد والنقد الأدبي في المشروع الثقافي العربي»، **مجلة جامعة صنعاء**، ع١٢، ١٩٩١. وأتبعتها بمقال مختصر ظهر بعنوان: «النقد الغائب والحرية المشروطة في الخطة الشاملة للثقافة العربية»، **مجلة العربي**، ٨/ ١٩٩٢.

ومن خلال استقصاء شخصي في أوساط المثقفين تبين لي أن الذين سمعوا أصلاً بهذه الخطة يمكن أن يعدوا بالأسماء، أما الذين قرأوها باهتمام جاد (ممن لم يشاركوا بإعدادها) فهم قلة نادرة، وأرجو أن أكون مخطئاً.

(٨) من أمثلة هذه الندوات ندوة «الثقافة بوصفها تعبيراً»، التي عقدت في الشارقة بالتعاون مع اتحاد كتاب الامارات من ٢٨ – ٣٠/ ٤/ ١٩٩١، ودار موضوعها حول المشكل اللغوي، وشارك فيها كاتب هذه السطور بورقة حول «الشكل اللغوي من الناحية العملية».

(٩) **الخطة الشاملة للثقافة العربية**، تونس – ١٩٩٠ ط٢، ص ص ٢١٣ – ٢٢١. ومن الملاحظ أن أرقام الصفحات تكاد تكون متماثلة بين الطبعتين الأولى والثانية.

(١٠) السابق، ص ص ٢٢٢ – ٢٢٩.

(١١) السابق، ص ٢٢٤ ومابعدها.

(١٢) السابق، ص ٢٢٢.

(١٣) السابق، ص ٢٢٢.

(١٤) أسمح لنفسي بالاسترشاد بتجارب شخصية نظراً لأنني حاضرت وكتبت عن

التخطيط الثقافي ثم عن «الخطة الشاملة...». وأذكر أنه في احدى المحاضرات التي ألقيتها حول الخطة الشاملة بعد سنتين من نشر الخطة، أثير نقاش حاد حول شرعية تبني المثقفين لخطة صادرة عن منظمة عربية رسمية (المصطلح المتداول هو الجامعة العربية)، بل كُتبت فيما بعد تعليقات على محاضرتي تلك في الصحافة اليومية أشارت باصبع الاتهام إلى المثقف (السلطوي) الذي يُروِّج للخطط الرسمية العربية!

(١٥) للتفصيل انظر الحاشية رقم (٧) أعلاه وفيها إشارة لدراسات حول هذا الموضوع.

(١٦) لايسمح المجال الحالي بالوقوف عند هذه المشكلات، وقد سبق أن عالجنا القسم الأكبر منها في عدة مناسبات. انظر مثلاً:

د. حسام الخطيب: **الثقافة والتربية في خط المواجهة**، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨٣، ص ص ١١ - ٧٢.

❊ ❊ ❊

الدراسة البنيوية والنمطية للقصة

تأليف: ايفيجني ميليتنسكي
ترجمة: د. عبد الكريم حسن
د. سميرة بن عمو

لابد لنا ونحن نضع هذه الدراسة بين يدي القارئ العربي أ ن نوجه النظر إلى أنها إحياءٌ للكتاب الشهير الذي بعنوان «مورفولوجيا القصة» لصاحبه الكاتب الشكلاني الروسي «فلاديمير بروب».

(*) د. عبد الكريم حسن: باحث وناقد من سورية، استاذ الأدب العربي الحديث في جامعة تشرين. من أعماله «البنيوية الموضوعية». «المنهج الموضوعي- نظرية وتطبيقا».
(*) د. سميرة بن عمو: باحثة من تونس، استاذة تاريخ الفكر في جامعة تشرين.

ولئن كانت الدراسة مسحاً دقيقاً ومعمقاً للدراسات التي نبتت على ضفاف هذا الكتاب العظيم، إن الكتاب الذي ظهر في عام ١٩٢٨ ما زال يشكل الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية من إيتنولوجيا وأنتروبولوجيا وعلم اجتماع ولسانيات ونقد أدبي. فمن «كلود ليفي ستروس» إلي غريماس» و«كلود بريمون» و«دوند» و«إيفانوف» و«توبوروف»، ومن اوروبا إلى أمريكا وأوستراليا ما تزال الدراسات المؤسسة على «مورفولوجيا القصة» تلقي ثمارها في كل اتجاه.

وإذا كانت هذه الدراسة التي نقدمها الآن قد ظهرت لأول مرة باللغة الروسية في عام ١٩٦٩، فقد ترجمت إلى الفرنسية في عام ١٩٧٠ على يد البحاثة الفرنسي «كلود كاهن» ملحقة بكتاب «مورفولوجيا القصة» الذي شاركه في ترجمة فصوله ومحتوياته آخرون.

وعلى النص الفرنسي تقوم ترجمتنا العربية آملين أن تشحذ في القارئ العربي رغبة العودة إلى «مورفولوجيا القصة» بما فيه من قيمة معرفية ومنهجية.

ظهرت «مورفولوجيا القصة» لـ«فلاديمير بروب» في عام ١٩٢٨، وكانت هذه الدراسة -في العديد من وجوهها- سابقة جدا للأعمال التي عاصرتها ولكنه لم يتم إدراك أبعاد الاكتشاف العلمي لـ«بروب» -بشكل حقيقي- إلا بعد إدخال مناهج التحليل البنيوي في اللسانيات والإيتنولوجيا.

وفي الوقت الحاضر، فإن «مورفولوجيا القصة» أحد الكتب الأكثر ذيوعاً واستحساناً في عالم الدراسات الفولكلورية. ولقد تمت ترجمته إلى الإنكليزية (في عامي ١٩٥٨ و١٩٦٨) والإيطالية (في عام ١٩٦٦)، كما طبعت منه مختارات في اللغة البولونية (في عام ١٩٦٨) هذا بالاضافة إلى أن ترجمته إلى الألمانية (RDA) والرومانية قيد الطباعة حالياً. ففي العشرينات من هذا القرن كان الاهتمام المنصب على قضايا الأشكال الفنية -والفولكلورية من بينها- كبيراً جداً.

ولكن «بروب» هو الوحيد الذي عمق دراسة شكل القصة إلى الحد الذي استخرج فيه بنيتها. ومن المهم أن نلاحظ أن المورفولوجيا عند «بروب» لم تكن تشكل -حقاً- هدفاً بحد ذاته، وأنه لم يكن يرمي إلى وصف الأساليب الأدبية في ذاتها، وإنما كان -على العكس من ذلك- يرغب من اكتشاف خصوصية القصة العجيبة كجنس (أدبي) من أجل أن يجد فيما بعد تفسيراً تاريخياً لوحدة شكلها. ولقد كان المخطوط الذي قدّم إلى هيئة تحرير «قضايا الشعرية» -وهي سلسلة غير دورية يقوم بنشرها المعهد القومي لتاريخ الفنون- يحتوي في البدء على فصل اضافي يحاول فيه المؤلف جاهداً تقديم هذا التفسير التاريخي. ولم يشكل هذا الفصل جزءاً من النص النهائي، وإنما تمّ بسطه فيما بعد في بحث نظري مسهب بعنوان «الجذور التاريخية للقصة العجيبة» (وقد ظهر في عام ١٩٤٦).

ولقد انطلق «بروب» في دراسته للقصة العجيبة من المبدأ القائل بأن الدراسة التزامنية «diachronique» (التاريخية التكوينية) ينبغي أن تكون مسبوقة بوصف تزامني «Synchronique» دقيق. وقد تساءل «بروب» وهو يضع مبادئ هذا النوع من الوصف عن كيفية إظهار العناصر الثابتة (الثوابت) بوضوح؛ أعني العناصر التي تكون حاضرةً دائماً حتى عندما ينتقل الباحث من موضوع إلى آخر. وهذه «الثوابت» التي اكتشفها «بروب» -بالإضافة إلى ارتباطها المتبادل في تركيب القصة- هي التي تشكل حقاً بنية القصة العجيبة.

وكانت التصورات الذرية هي السائدة قبل «بروب» حيث كان يعتبر الحَرك (Motif) أو الموضوع «sujet» في مجمله أحادةً «Monade» سردية غير قابلة للتفكيك.

فالأكاديمي «أ- فيزيلوفسكي» الذي يتحدث عنه «بروب» في كتابه بالكثير من الاحترام ينطلق بدءاً من الحوارك. ويعتبر «فيزيلوفسكي» الموضوعات توليفات

من الحوارك. وقد قدم العلاقات المتبادلة بين هذه الحوارك من منظور كمي بحت، وكان يفسر ارتفاع النسبة في الحوارك المتكررة بالاستعارات أو الهجرات.

وقد نظر فيما بعد «ك. سبايس» «K. Spiess» و«فريديريك فون دير ليين» «F.von der Leyen» وآخرون إلى الحوارك كعوامل تكرار داخل القصة. فأما «أنتي آرن» صاحب الفهرس العالمي للحوار الفولكلورية، وأما المدرسة («التاريخية- الجغرافية») الفنلندية في مجملها، فإنهما يجعلان من الموضوع الوحدة الجوهرية والطبيعة للفولكلور. كما يظهر الموضوع كوحدة ثابتة في الدراسة الشهيرة التي خصصها للقصة عالم أوديسا «فولكوف» «R. Volkov».

ويبيّن «بروب» من الصفحات الأولى لـ«مورفولوجيا القصة» -وهو يحاجج سابقية بحزم- قابلية الحوارك والموضوعات أيضاً للتقسيم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يبيّن غياب الحدود الدقيقة للموضوع، والمعايير الراسخة التي تسمح بتحديده إذا ما أراد المرء أن يحصل على تمييز أكيد بين الموضوعات المستقلة وبتغيراتها. فلا الموضوعات، ولا الحوارك في رأي «بروب» -وعلى الرغم من طابعها الكلاسي- قادرة على تفسير وحدة الشكل النوعية للقصة العجيبة. ومهما بدا الأمر متناقضاً للوهلة الأولى فإنّ الموضوعات والحوارك تشكل العناصر المتبدلة والمتغيرة في القصة. ومن الملائم أن نضيف إلى هذه أن انضمام الحوارك داخل الموضوع، أو -بشكل أدق- تجميعها وتوزيعها يخضع لبنية تركيبية ثابتة خاصة بالقصة(*).

وفي وقت معاصر لـ«بروب» أو في ما قبله بقليل، فقد تم إبراز مشاكل الدراسة البنيوية والمورفولوجية في المقال البالغ الأهمية لـ«أ.نيكيفوروف» «A. Nikiforov» (هذا المقال الذي كتب في عام ١٩٢٦ ونشر في عام ١٩٢٨)، وقد تمت

(*) وقد سبق لـ«بيدييه» في كتابه الشهير عن «الأمثولة» أن اهتم بمشكلة التمييز بين العناصر المتغيرة والعناصر الثابتة في القصة. ولكنه لم يفلح -فيما أشار «بروب»- في الفصل بينها بوضوح، أو وصفها.

صياغة الملاحظات المفيدة التي وردت فيه على شكل عدة قوانين مورفولوجية، وهي قانون تكرار العناصر الديناميكية في القصة بغية إبطاء سيرها العام أو تعقيده، وقانون المحور التركيبي (كأن تحتوي قصةٌ ما على بطلٍ أو اثنين يمكنهما أن يكونا أو لا يكونا في سويةٍ واحدة)، وأخيراً « قانون الصياغة المقولاتي أو القواعدي للحدث».

ويقترح «نيكيفوروف» معاينة «الأفعال السردية» وتجميعها وفقاً لنموذج تشكيل الكلمات في اللغة. ويمكن التمييز في ضوء ملاحظاته بين «الأفعال السردية السوابق» (ذات الإمكانات الإبدالية الكبيرة)، والأفعال السردية «الجذور» (والتي لا تخضع للتغيير إلا قليلا)، والأفعال السردية «اللواحق»، والأفعال السردية المصرّفة. وتقترب أطروحة «نيكيفوروف» -القائلة بأن وظيفة الشخصية ودورها الديناميكي في القصة هو وحده الذي يبقى ثابتاً في القصة- من تصور «بروب» فالشخصية الرئيسية في رأي «نيكيفوروف» هي الحاملة للوظيفة البيوغرافية، في حين تحمل الشخصيات الثانوية «وظائف لتعقيد الحبكة (كوظيفة القيام بمساعدة البطل أو اعتراضه أو الدوران في فلك رغباته)، ومن المدهش أن نرى أن التصويرة التي يقترحها «نيكيفوروف» تستبق النموذج البنيوي للفعّالين «modèle structural des actants» كلمة فكلمة عند «غريماس» في كتابه الذي بعنوان «علم المعنى البنيوي» «Sémantique structurale» (١٩٦٦).

إن تجميع وظائف الشخصية الرئيسية والشخصيات الثانوية في كميةٍ معينة من التوليفات يُعد في رأي «بروب» المحرك الأساسي لتشكيل الموضوع. وهذه الأفكار وغيرها شديدة الخصوبة إلا أنها -لسوء الحظ- لم يتم بسطها في بحثٍ منهجي لدراسة التأليف السردية على غرار ما فعل «بروب» وفضلاً عن ذلك فإن المستويات عند «نيكيفوروف» (كمستوى الموضوع والأسلوب وغيرها ليست متمايزةً بشكلٍ كافٍ. وأخيراً فإن المبادئ البنيوية ذاتها لا تتعارض

بوضوحٍ كافٍ مع التصورات الذرية في حين بيّن «بروب» في عمله بشكلٍ مقنعٍ أن خصوصية القصة العجيبة لا تكمن في حواركها (وإلا فإن كافة الحوارك أو على الأقل عدداً مما يماثلها يتواجد في أجناسٍ أخرى)، وإنما في بعض الوحدات البنيوية التي تجمع الحوارك حولها، ولقد حلل «بروب» سير الأحداث داخل القصص العجيبة المستمدة من مجموعة «أفانا سييف» ووجد أنه سيرٌ متطابقٌ في أغلب الأحيان على الرغم من أن الحوارك في غاية التنوع.

وقد اكتشف هذا العالم أن وظائف الشخصيات هي العناصر الثابتة والمتكررة في القصة العجيبة (والعدد الإجمالي لهذه الوظائف هو إحدى وثلاثون وظيفة وهي: الابتعاد، والحظر، والتجاوز، والاستخبار، والإخبار، والخديعة، والتواطؤ، والإساءة (أو الحاجة)، والوساطة، وبداية الفعل المعاكس، والرحيل، وأولى وظائف المانح، ورد فعل البطل، وتلقي الأداة السحرية، والتنقل في المكان، والمعركة، وسمة البطل، والانتصار، وسدّ الحاجة، وعودة البطل، والمطاردة، والنجدة، والوصول متنكراً، والمزاعم الباطلة، والمهمة الصعبة، والمهمة المنجزة، والتعرف واكتشاف الخديعة، والتجلي، والعقاب، والزواج.

وهذه الوظائف ليست كلها حاضرة «على الدوام، ولكن عددها محدود، كما أن الترتيب الذي تظهر عليه أثناء سير الحدث ترتيبٌ واحد. وأما الأدوار (السبعة) التي توكل للشخصيات المحسوسة في القصة وصفاتها، فإنها -بدورها تبقى دوماً واحدة. وكل من هذه الشخصيات السبع- (أعني الأدوار)، وبشكل أدق الخصم (أو المعتدي) والمانح والمساعد والأميرة أو أباها والطالب والبطل والبطل المزيف- تملك حقل عملها؛ أعني وظيفةً أو عدة وظائف وهكذا شيّد «بروب» نموذجين بنيويين؛ الأول جاء مفصلاً (وهو التسلسل الزمني للأفعال)، والثاني جاء أكثر اقتضاباً (وهو الشخصيات). ومن هنا يأتي التحديدان المتمايزان اللذان يعطيهما «بروب» للقصة العجيبة (فهي «مقصوصٌ

مبنيٌ وفقاً للتتالي المنظم للوظائف المذكورة بأشكالها المختلفة»، وهي «قصصٌ تتبع تصويرةً ذات شخصيات سبع»). ويضع حقل الأعمال (أي توزيع الوظائف تبعا للأدوار) النموذج الثاني موضع التبعية للنموذج الأول الذي يُعد النموذج الأساسي. إن رفض «بروب» القيام بدراسة للحوارك على حساب الوظائف هو الذي سمح له فعلاً بالانتقال مع الذرية إلى البنيوية.

وأول وأهم عـمليـة يُخـضـع لهـا «بروب» النص هي تجـزئتـه وتقطيـعـه «Segmentation» إلى سلسلة من الأفعال المتتابعة. وينتج عن هذا أن «المحتوى الكامل لقصة ما يمكن أن يُنَصَّ عنه «énoncé» في جمل قصيرة شبيهة بهذه: يمضي الأبوان إلى الغابة..... يحظران على الأطفال الخروج... يختطف التنين الفـتـاة.... الخ. فكل أنواع المسند «Prédicats» تعكس بنية القـصـة، وكل أنواع المسند إليه «Sujets» والمفعولات «Compléments» وأجزاء القول الأخرى تحدد الموضوع (انظر ص١٤١). وهذا ما يعني تكثيف محتوى القصة في سلسلة من الجمل القصيرة تأخذ -فيما بعد- معنىً عاماً، إذ يتم تقليص كل فعل محسوس إلى وظيفـة محـددة يدل اسمـهـا في شكله المصدري «Substantif» (كالابتعاد والخديعة والمعركة...) -وبطريقة مـخـتـصـرة- على فعل. ويمكننا باسـتـخـدام المصطلح المعاصر أن نصف مقطعاً نصياً ما يحتوي على هذا الفعل أو ذاك (أي على الوظيفة الموافقة له) بأنه سلسلةٌ تأليفيةٌ سردية. وتشكل كافة الوظائف التي تتالى زمنياً نوعاً من النسق التأليفي الخطي. ولايَعدّ «بروب» جملة الاستثناءات الخارجية عن مصادرته «son postulat» انقطاعاً للتسلسل السردي، وإنما هي دخولٌ جزئيٌ لتسلسل معكوس. وأما الوظائف فليست كلها حاضرةً بالضرورة في القـصـة، غـيـر أن الوظيـفـة -من حـيـث المبـدأ- تسـتـدعـي (أو تنطوي على) الوظيفة الأخرى. وفي بعض الحالات حيث «تتحقق الوظائف على حد تعبير «بروب» بطريقة متطابقة تماماً -وذلك بسبب «إدغام شكلٍ في شكلٍ آخر»- فإننا لا نستطيع التعرف على الوظيفة إلا تبعاً لنتائجها.

ويقدم «بروب» مثالاً على إدغام الوظائف وهو إدغام الإرسال البدئي للبطل في وظيفة المهمة الصعبة. كما أنه يقدم لذلك أمثلة اختيار المعتدي أو المانح للبطل. ويلحّ «بروب» بشدة على عدم الخلط بين الوظيفة الأولى للمانح (كاختيار البطل الحصان عند باباياغا) والمهمة الصعبة التي يوكلها المعتدي (كاختيار البطل ابنة إله البحر خطيبةً له من بين اثنتي عشرة فتاة). وهذا الإلحاح شديد الأهمية -كما سنرى فيما بعد- لأن تعارض هاتين الوظيفتين (الاختبار التمهيدي الذي يوفر للبطل الأداة السحرية، والاختبار الأساسي الذي يودي إلى سدّ الحاجة) يرتبط بشكلٍ وثيق بخصوصية القصة العجيبة كجنس. صحيح أن «بروب» لا يقدم مثل هذه الأطروحة، غير أن تحليله يقود إلى هذه الفكرة.

ويكتسب اكتشاف «بروب» للطابع الثنائي الذي يميز معظم الوظائف (كالحاجة/ سدّ الحاجة- والحظر/ تجاوز الحظر- والمعركة/ الانتصار... الخ) أهميةً استثنائيةً من منظور المقاربة البنيوية. ولنذكر هنا أن «بروب» قد حاول جاهداً أن يصف بنية القصة العجيبة في مجملها. وقد أفضى التحليل الذي أجراه على مستوى الموضوع (وبشكلٍ جزئيٍ على مستوى نظام الشخصيات) إلى وضع تصويرةٍ معينةٍ لا تتغير؛ تصويرة تبدو بقية القصص بالقياس إليها -لدى تناولها واحدةً فواحدةً- نسقاً من المتغيرات. ولكن «مورفولوجيا القصة» تتضمن أيضاً وسائل لتحليل الأنماط والمجموعات المتمايزة داخل القصة العجيبة بشكل عام (أعني في إطار هذا العنصر اللامتغير). فقد لاحظ «بروب» على سبيل المثال أن زوجين من الوظائف (H - T و M - N؛ أعني المعركة مع المعتدي والانتصار عليه، والمهمة الصعبة والحل) لا يلتقيان أبداً على وجه التقريب داخل القصة الواحدة، ولكنهما يحتلان تقريباً نفس المكان داخل نسق الوظائف. ويمكننا اليوم أن نقول إن H - J و M - N توجدان داخل علاقة توزيع متكامل.

وبالفعل فإن «بروب» يعتبر أن القصص ذات الوظيفتين H - J والوظيفتين M - N تنتمي إلى تشكيلات مختلفة. وفضلاً عن ذلك، فهو يقترح التمييز بين نمطين من القصص وذلك تبعاً لأصناف الوظيفتين A (إســاءة) و a (حاجة) التي توجد حتماً في كافة القصص. وبالربط مع ما اتينا عليه للتو فإننا لا نجد بداً من الإشارة إلى أهمية الملاحظة (التي وردت في موقع آخر من هذا الكتاب) والتي تتعلق بالشكلين اللذين تأخذهما الحالة البدئية التي تتضمن الباحث وعائلته، أو الضحية وعائلته، والتمييز بين أنماط القصص فإنه من المفيد أن نذكر أيضا بالتوازي بين القصص التي يكون فيها دور المعتدي منوطاً إما بأنثى التنين، وإما بزوجة الأب. ويمكن استعمال هذه الملاحظات كمرتكز لتحليل أنماط القصص العجيب.

لقد لاقت الترجمة الإنكليزية لمورفولوجيا القصة» قبولاً رائعاً في العرض الذي قدمه «م. جاكوب» «M. Jacobs» والعرض الذي قدمه «كلود ليفي ستروس» كما كان للترجمة الإنكليزية لكتاب «بروب» صدى كبيرٌ جداً. ولقد استُقبل عمل «بروب» الذي كان قد انقضى على ظهوره ثلاثون عاماً كحدث غاية في الجدة، واستُخدم على الفور كنموذج بنيوي لتحليل النصوص الفولكلورية، ونصوص سردية أخرى من بعد. وكان تأثيره في الأعمال المنصبّة على علم المعنى البنيوي «Sémantique» «structurale» كبيراً جداً.

وحقيقة القول أن الأبحاث البنيوية والنمطية في ميدان الفولكلور لم تظهر في الغرب –في فرنسا والولايات المتحدة– إلا في الخمسينيات. وكان ظهورها مرتبطاً بنجاح المدرسة الإتنوغرافية؛ مدرسة النماذج الثقافية «Modèles cultu-rels» وبشكل خاص تحت تأثير التطور المفاجئ للألسنية البنيوية وعلم العلامات «Sémiotique». ولقد كان للمقالة المتميزة التي ظهرت في عام ١٩٥٥ بقلم الإتنوغرافي اللامع «كلود ليفي ستروس» بعنوان التحليل البنيوي للأسطورة

«طابع البيان العلمي. ومن الصعب الخوض في مدى معرفته المسبقة بكتاب «بروب» في الروسية. ولم يكتف «ليفي ستروس» بالسعي إلى تطبيق مبادئ الألسنية البنيوية على الفولكلور، وإنما اعتبر الأسطورة ظاهرةً لغويةً تنهض على مستوىً أعلى من مستوى الوحدة الصوتية والصغرى أو الصويت «Phonème» والوحدة الصرفية الصغرى أو الصُريف «morphème» والوحدة اللفظية الصغرى أو اللفيظ «Sémanthème»(*). فالواحدات الأسطورية الصغرى «mythèmes» هي وحدات تكوينية كبيرة «des grandes unités constitutives» يجب البحث عنها على مستوى الجملة. فإذا قطعْنا الأسطورة إلى جملٍ قصيرة، ثم وضعناها الواحدة تلو الأخرى على بطاقاتٍ مستقلة، برزت وظائف محددة، وأدركنا في الوقت نفسه أن للوحدات الأسطورية الصغرى طابع العلاقة (حيث تُسند كل وظيفةٍ إلى فاعلٍ محدد). وربما بدا «ليفي ستروس» هنا بالتحديد قريباً إلى أقصى الحدود من «بروب» ولكننا نتبين -فيما بعد- فروقاً كبيرةً يفسرها جزئياً -وجزئياً فقط- أن ليفي ستروس يشتغل -قبل كل شيء- «على الأساطير، بينما يشتغل «بروب» على القصص. ولا يجوز أن ننسى حقاً أن هذين العالمين يعترفان بالتشابه بين الأسطورة والقصة. فـ«بروب» يصف القصة العجيبة بالأسطورية (إذ تتأسس القصة في تكوينها على الأسطورة). ويرى «ليفي ستروس» في القصة أسطورة «خَبَتْ» إلى حدٍ ما. وينطلق من الافتراض بأن الاسطورة -خلافاً للظواهر اللسانية الأخرى- تنتمي مباشرة إلى المقولتين «السوسيريتين»: «اللغة» و«الكلام». فالأسطورة -من حيث هي سردٌ تاريخيٌ

(*) لهذه المفردة استعمالان: الاول ونجده عند «شارل بالي» «Ch. Bally» ويدل به على فكرة لفظية بحتة: فكرة تستبعد العلامات القواعدية مما يجعل من هذه المفردة مرادفاً لمفردة «لُفيظ» «Lexeme». وهذا هو المعنى الذي يعيد إليه السياق هنا.

والثاني نجده عند «بوتييه» «B. Pottier» ويدل به على جزء من أجزاء المعناة «Sémème» الثلاثة وهي «مُعَيني» «Sémantème» و«مُرتبة» «Classème» و«إمكانة» «Virtuème».

الماضي- هي تزمنيةٌ وغير قابلة للارتداد في الزمن «irréversible». ومن حيث هي أداةٌ لتفسير الحاضر (المستقبل) هي تزامنيةٌ وقابلةٌ للارتداد(**). وبسببٍ من تعقيد الأسطورة وثنائيتها فإن وحداتها التكوينية الأصلية تفصح عن طبيعتها الدالة لا كعلاقاتٍ معزولةٍ وإنما كحزماتٍ وحسب؛ أعني توليفاتٍ من العلاقات ذات البعدين التزمني والتزامني. وهذه الحزمات من العلاقات تظهر على المستوى المنهجي عندما تكتب المتغيرات المختلفة للأسطورة الواحدة تحت الأخرى. فعلى المستوى الأفقي يحصل المرء على تتابعٍ زمنيٍ للأحداث والحلقات الأسطورية. وعلى المستوى العمودي تتجمع العلاقات في حزماتٍ بحيث يمثل كل عمودٍ حزمةً من العلاقات يكون المعنى فيها مستقلاً عن تتابع الأحداث داخل كل متغيرٍ من متغيرات الأسطورة. فالبعد الأفقي ضروري لقراءة الأسطورة. والبعد العمودي ضروري لفهمها. وتؤدي المقارنة بين متغيرات إحدى الأساطير، ومتغيرات أساطير أخرى إلى نظام ذي أبعاد متعددة.

وعندما استخرج «ليفي ستروس» بما يتفق وهذا المنهج متغيرات أسطورة «أوديب» سطر أربعة أعمدة يعبر الأول منها وهو («قدموس» يبحث عن «أوروبا» – «أوديب» يتزوج من «كوكاست» – «أنتيغونا» تدفن «بولينيس») عن الإفراط في التقدير؛ أي تضخيم علاقات القرابة، ويعبر الثاني وهو أهل سبارطة يقتتلون – «أوديب» يقتل «لايوس» – «ايتيوكل» يقتل «بولينيس» النقص في التقدير. وأما العمود الثالث («قدموس» يقتل التنين- «أوديب» يذبح «أبا الهول») فيشخص نفي الولادة من الأرض «La négation de autochtonie» حيث يتعلق الأمر بالانتصار على الوحوش الأرضية التي تمنع البشر من الولادة من

(**) ويمكن أن نشير عبوراً إلى أن «ليفي ستروس» -وعلى امتداد ملاحظاته القيمة- يفضي عبثاً بالتماثل اللافت بين الأسطورة واللغات الطبيعية إلى حد المشابهة الكاملة، لا بل إلى حد المطابقة. وعلى أية حال فإن هذا لا يغير في شيء من أساس المشكلة.

الأرض، وتمنعهم من الحياة. وأما العمود الرابع (وفيه تشير أسماء أسلاف «أوديب» إلى عاهة جسدية تحول بينهم وبين السير المنتصب) فعلى علاقة إيجابية مع الولادة من الأرض حيث لم يكن البشر الطالعون من الأرض -تبعاً للأسطورة- ليتمكنوا دوماً في الفترات الأولى - من السير.

ويرى «ليفي ستروس» المعنى العام لأسطورة «أوديب» في استحالة إقرار البشرية التي تؤمن بولادة الإنسان من الأرض (على غرار البنات) بأن الرجل يولد من الرجل والمرأة، أو بأن الواحد يولد من اثنين. وفي رأي «ليفي ستروس» فإن التعالق بين الأعمدة الأربعة هو الوسيلة المتميزة لتجاوز النقيضة «Antinomie» المشار إليها دون حلها، وذلك بالإفلات من المشاكل عن طريق الإبدال. وقد سعى «ليفي ستروس» -على حد ما يقول هو نفسه- إلى قراءة أسطورة «أوديب» على الطريقة «الأمريكية» مهتدياً بخصوصيات الأساطير الأكثر قدماً منها عند هنود «البويبلو» الأمريكيين ففي تحليله لأساطير قبيلة الـ«Zuni» يحاول «ليفي ستروس» أن يبرهن على أن الأسطورة تحسم المعضلة «حياة/ موت»، وأن هذا الاختيار يحدد بنيتها. ولكن «ليفي ستروس» اعتبر الأسطورة -وقبل كل شيء- أداةً منطقيةً لتجاوز النقائض (واضعاً في الحسبان خصوصيات الفكر البدائي). فالفكر الأسطوري -على حد قوله- ينطلق من تعيين حدين متناقضين إلى وساطة تدرجية. فالمشكلة لم تحل حقاً، ولكنها رفعت بحيث إن زوجاً من الأقطاب المتباعدة تم إبداله بتقابل أقل بعداً. فلقد تحول التقابل بين حياة وموت إلى تقابل بين عالم نباتي وعالم حيواني. وهذا التقابل يتحول بدوره إلى تقابل بين غذاء نباتي وغذاء حيواني. وهذا التقابل الأخير يسقط عندما يتم تصور الوسيط نفسه -أي البطل الثقافي الأسطوري- على هيئة حيوان يتغذى بالجيف (كالقيّوط «ذئب أمريكي صغير»، أو غراب هنود الشمال الغربي)، ويقف لهذا السبب في الوسط بين الجوارح - الكواسر من

جهة والعواشب من جهة أخرى. ويرى «ليفي ستروس» أن تراتبية العناصر الأساسية في القصة «الزوني» تتفق وحركة الحياة نحو الموت، والموت نحو الحياة وذلك على المسار البنيوي الذي سبق أن وصفناه. وبهذه الحزمة المنطقية نفسها ترتبط الصيرورة الأسطورية -التي تتمثل بتجاوز النقيضات- بين تصور استمرارية الجنس البشري عن طريق ولادته من الأرض (على غرار النمو في النبات) والتغيير الفعلي للأجيال كدورة وفيات وولادات. ومن هنا تفسير «ليفي ستروس» لأسطورة «أوديب» اليونانية.

فـ«ليفي ستروس» الذي لا يرى فرقاً من حيث المبدأ بين الأسطورة والقصة يميل إلى أن يجعل من بطل القصة -كشخصية اليتيم عند الهنود، أو «ساندريلا» في القصة الأوروبية- وسيطاً. والوساطة ترتبط في رأيه بنوع من الثنائية التي تميز الشخصيات الأسطورية (وشخصيات القصص على حد سواء. عد إلى مقاله عن كتاب «روت» «Root» الذي يتصل بالدورة العجيبة لقصة «الساندريلا»)، وشخصيات الأزاعر أصحاب المقالب «Trickster» الأسطوريين بشكل أخص. ويقترح «ليفي ستروس» التعبير عن بنية الأسطورة بنموذج عن عملية الوساطة بالصيغة التالية:

$$Fx\ (a): Fy\ (b) = Fx\ (b): Fa\text{-}l\ (y)$$

حيث a وb عبارة عن حدين (مُفاعل «acteur» – شخصية) يرتبط أولهما (a) بوظيفة سلبية صرف (x)، ويرتبط الثاني (b) بوظيفة إيجابية (y) وإن كان قابلاً أيضاً لاكتساب الوظيفة السلبية (x) متحولاً في هذه اللحظة إلى وسيط لـ(x) و(y). ويقدم جزءا الوظيفة حالتين تتميزان بنوع من التكافؤ «équivalence». ففي الجزء الثاني من الصيغة (وبالتعالق في النصف الثاني من الصيرورة الأسطورية أو الموضوع) يتم إبدال أحد الحدّين بضده مما يعطينا قلباً «Inversion» بين قيمة الوظائف وحدّي العنصرين. ولما كان الحدّ الأخير -بشكل

دقيقٍ- هو (y) Fa-I فإن هذا يشير إلى أن الأمر لا يتعلق بإلغاء الحالة البدئية وحسب، وإنما بمكتسبٍ إضافيٍ؛ بحالةٍ جديدةٍ هي نتيجة نوعٍ من التطور الإهليلجي.

وفي مقالٍ قصيرٍ خصصه «ليفي ستروس» لفولكلور الـ«وينباغو» «winnebago» يقدم الكاتب تحليلاً بنيوياً مقارناً (ودوماً على طريقته) لأربعة مواضيع تعالج قدر الأبطال الخارق للعادة.

١- حكاية مراهقين ماتوا على يد الأعداء من أجل مجد القبيلة.

٢- حكاية رجلٍ قام بإعادة زوجته من عالم الأرواح بعد أن تغلب عليهم.

٣- حكاية نصرٍ حققه الأفراد الأموات في جمعية «الشامان» «les cha-mans» الطقوسية على الأرواح مما أعطاهم الحق في التجسد ثانيةً.

٤- حكاية يتيمٍ أعاد بانتصاره على الأرواح ابنة الزعيم التي كانت تهواه.

ويمكن تحليل الفروق بين هذه الموضوعات الأربعة تبعاً لعناوين: «تقديم الضحية»: من أجل الآخر (٢)، من أجل المجموعة (١)، من أجل الذات (٣) الموت كـ: معتدٍ غير بشري (٤)، معتدٍ بشري (٢)، مُغْوٍ (١) رفيق (٤)، «فعل منجز»: ضد المجموعة (٤)، خارج المجموعة (٢) من أجل المجموعة (١)، داخل المجموعة (٣) ثم يتم تصنيف التقابلات على النحو التالي: طبيعة/ ثقافة، حياة/ موت، «موت اضافي» للأرواح/ «حياة منقوصة» للأبطال الذين قدموا بقية حياتهم لجماعتهم، حياة عادية/ حياة خارقة للعادة (ويأخذ التقابل الأخير في الأسطورة رقم (٤) طابعاً سلبياً معكوساً). ولا تقل دراسة أسطورة «أزديفال» (٢٢) «Azdiwal» عند قبيلة «تسيماشيان» «Tsimachian» طرافةً عن هذه الدراسة.

وهناك أيضاً تحليلات للأساطير مثيرة للاهتمام وذلك في الدراسات النظرية الواسعة والأحادية التي خصصها «ليفي ستروس» لمشكلات الفكر

البدائي (٢٣) وعلم الأساطير (٢٤). ولقد كانت تصورات «ليفي ستروس» في هذا الميدان عميقةً جداً ومثيرةً جداً للاهتمام. فهو يصارع ضد فكرة الضعف التي ارتبطت تقليدياً بالفكر البدائي، كما يصارع ضد الطابع المحسوس والحدسي الصرف الذي يُعزى إليه، وضد مزاعم عجزه عن التعميم. وقد تمكن «ليفي ستروس» -وهو يلح على العقلية الأصلية للفكر البدائي ويحلل طابعها النوعي- أن يبرهن بشكل ساطع على أن التسميات الطوطمية للمجتمعات البدائية إنما تُستعمل في بناء تصنيفات معقدة شبيهة بالمادة المستعملة في نظام من العلامات. وهو يقدم تحليلاً جديراً بالاهتمام لبعض التقابلات المعنوية «Sémantiques» الجوهرية (كالطازج والمطبوخ...... وغيرها) لفهم التصورات الأسطورية والسلوك الطقوسي لدى هنود أمريكا الجنوبية. وتسمح معرفة الأعمال الأساسية عند «ليفي ستروس» بفهم الخصوصية التي تميز مقاربته للأسطورة، ونقاط القوة والضعف فيها. فهو يعتبر الأسطورة أداةً من أدوات المنطق البدائي، ولذا فعلى الرغم من الاعتبارات السديدة والنفاذة المتعلقة بالمناهج البنيوية لتحليل الأسطورة، فإن دراساته -على المستوى المحسوس- تمثل تحليلاً لبنية الفكر الأسطوري، لا تحليلاً للمقصوص الأسطوري.

فمن حيث المبدأ يضع «ليفي ستروس» في الحسبان الجانب السردي (تبعاً للإحداثية الأفقية) ولكنه في الواقع يصب كل اهتمامه على «حزمات العلاقات» ودلالاتها الرمزية والمنطقية. فأما «بروب» فإنه -في بحثه عن خصوصية القصة العجيبة كجنس أدبي- يتفحص المقصوص قبل كل شيء، ويحلل التطور الزمني وبالتالي مجمل التأليف السردية، وذلك ليضيء دلالة كل سلسلة تأليفية داخل موضوع محدد. ولذا فقد جاء نموذجه البنيوي خطياً. ولم تأخذ وظائفه تأويلاً إيتنوغرافياً (على المستوى التكويني) إلا في المرحلة التالية من بحوثه (التي تعكسها دراسته التي بعنوان «الجذور التاريخية للقصة العجيبة»).

و«ليفي ستروس» يهتم قبل كل شيء بـ«المنطق» الأسطوري ولذا فهو ينطلق من الأسطورة، ولا يربط بين الوظائف إلا بشكلٍ عمودي ساعياً بهذا إلى استخلاص حقلٍ أمثاليٍ من مواجهة التغيرات بعضها مع بعض. فالنموذج البنيوي عنده غير خطي. والتمييز التاريخي بين الأسطورة والقصة غير معبّر، إضافة إلى أنه لا يحمل طابع المبدأ. ولصيغة الوساطة «mediation» عنده نوع من العلاقة من تحليل الموضوع إذ إنها تسعى إلى إدراك «ارتداد» الحالات في الخاتمة، وإدراك الطابع اللولبي للبسط. ولكن خصوصية الموضوع هذه إنما يدركها «بروب» بشكلٍ أكثر محسوسية. فالبطل لا يسدّ الحاجة وحسب (هذه الحاجة التي يكون هو أو مساعدوه السحريون مرغمين على التصرف من أجلها «بشكلٍ سلبيٍ» تجاه المعتدي. عُدْ إلى ثنائية الحدّ b عند «ليفي ستروس»)، وإنما يبني حالةً جديدةً ويستحوذ على قيمٍ سحريةٍ إضافية(*).

ويشتمل مقال «ليفي ستروس» عن «مورفولوجيا القصة على حكمٍ إيجابيٍ جداً على عمل «بروب». كما يشتمل على سلسلةٍ من الملاحظات النقدية والاقتراحات البناءة. ولن تدهشنا هذه الانتقادات إذا وضعنا في الحسبان ما أتينا عليه سابقاً من اختلاف المقاربة بين هذين العالمين الكبيرين اللذين يبحثان عن الحلول لإحدى المشكلات وفقاً لمنهجين متعاكسين. ويعتبر «ليفي ستروس» نقاشه مع «بروب» نقاش «البنيوي» مع «الشكلاني». ويبدو له أن العالم الروسي يفصل الشكل عن محتواه، ويفصل القصة عن الأسطورة، ويهمل السياق الإتنوغرافي ويسعى إلى بناء قواعد بلا لفظ «Lexique» ناسياً أن الفولكلور – إذا ما تمّ تناوله كظاهرةٍ نوعيةٍ مختلفةٍ عن الظواهر اللسانية الأخرى – هو في الوقت نفسه – كما هي الحال فيما يتعلق بكلمات الكلمات – مفرداتٌ ونحوٌ وغير

(*) ولأعمال «ليفي ستروس» أثر كبير في ميدان الفولكلور والإتنوغرافيا كما أثارت سلسلةً من الأعمال التي قلدتها، وكثيراً من النقاشات.

ذلك. وهذا ما يفسر اتجاه «بروب» إلى اختزال كافة القصص في قصة واحدة. وهكذا يقترح «ليفي ستروس» - وقبل كل شيء - اكتشاف ثبات أكبر وراء تنوع الوظائف مقدماً بعض الوظائف كنتيجة لتحول وظائف أخرى (أعني جمع السلاسل البدئية والنهائية للوظائف كما هو الأمر في المعركة والمهمة الصعبة، أو المعتدين والغاصب.... (الخ)، ثم إبدال نسق الوظائف بتصويره عمليات من نمط جبر «بول» «Bool» (كمجموعة تحولات لعدد صغير من العناصر)، ويقترح «ليفي ستروس» أن نرى في شخصيات القصة وسطاء يربطون بين تقابلات من نمط «مذكر- مؤنث» «أعلى- أسفل»..... وغيرها.

وعندما يعلن «ليفي ستروس» أنه من الممكن تفسير مختلف الوظائف على أنها ناتجةٌ عن تحول جوهر واحد، فإنه يقدم هنا فكرةً جديرةً بالاهتمام ولكنه من الأفضل القيام بمثل هذه المعاينة بعد تحليل مورفولوجي، وليس بدلاً من هذا التحليل. ومن الصعب تحديد كافة أنواع الروابط بين الوظائف قبل استخراج الوظائف نفسها. ولابد أن تكون هذه العملية الأخيرة مسبوقةً بتقسيم القصص إلى سلاسل تأليفية تتالى ضمن نسق خطي زمني. وفي الحالة المعاكسة فإن تحديد الروابط بين الوظائف، وتجميع الوظائف في حزم، واكتشاف القيمة الرمزية لهذه الحزم، وصياغة الحقول الأمثالية..... كل هذا سينطوي على قدر كبير من الاعتباطية، ولن يكون أكثر من فرضية بسيطة مهما كانت هذه الفرضية أريبةً وحتى صحيحةً في بعض الأحيان.

وكان بروب يعتبر تحليله للسلاسل التأليفية مدخلاً لتاريخ القصة، ودراسة «هذه البنية المنطقية المطلقة الخصوصية مما يهيء لدراسة القصة كأسطورة» (انظر ص٧ من الطبعة الأولى)، أي بالتحديد ما يدعونا إليه «ليفي ستروس» وليس تحليل البنية التأليفية مجرد مرحلة أولى ضرورية تفضي إلى تحليل البنية العامة للقصة. فهي تخدم مباشرة الهدف الذي وضعه «بروب»

نصب عينيه، وهو تحديد خصوصية القصة، ووصف وتفسير الوحدة التي تميز وحدة شكل بنيتها. ولذا فإنّ اختزال كافة القصص العجيبة في قصةٍ واحدةٍ ليس خطأً ارتكبه «بروب» وإنما هو الشرط الضروري لبلوغ الهدف المحدد. وأما اتهامه بالإهمال فيما يخص السياق الإتنوغرافي فغير عادل، ولا يمكن تفسيره إلا بجهل «ليفي ستروس» بدراسة «بروب» التي بعنوان «الجذور التاريخية للقصة العجيبة». وأما ملاحظة «ليفي ستروس» بشأن غياب السياق -وليس بشأن الماضي التاريخي- فتستدعي اعتراضاً، لأنه تخفى عليه تاريخية هذا السياق؛ أي التمييز التاريخي من حيث المبدأ بين الأسطورة والقصة باعتبارهما درجتين من تاريخ السرد ترتبطان بعلاقة نوعيةٍ من النمط: «سلف- خلف». ويعترف «ليفي ستروس» نفسه أن التقابلات، وتنقل الموضع، وإمكانية الاختيار، وحرية الإبدال.... كلها قد تعرضت في القصة للخبوّ. على أن الأمر ليس مجرد خبوّ، ولكنه بنتيجة تطور التخييل، فإن الجانب العجيب -وهو سلفاً اصطلاحيٌّ جداً في القصة- يبدو نفسه منقطعاً عن الاتنوغرافيا المحسوسة والمعتقدات والتعاليم الطقوسية التي تكون بدورها محددةً بوضوحٍ في أية ثقافة (وذلك على المستويين الإتني والتاريخي على قدم المساواة). وكما سنرى لاحقاً فليست شخصيات القصة وحدها، وإنما قواعد سلوكها أيضاً هي في القصة -أكثر مما هي في الأسطورة- اصطلاحيةٌ جداً، وتأخذ طابع قواعد اللعبة. فأما عن المعايير الأخلاقية والجمالية الجديدة في القصة، فإنها مختلفة سلفاً من الناحية النوعية عن النماذج الإتنوغرافية الأحادية المعنى القادرة على تفسير السلوك وتأويل العالم المحيط. وبهذه الطريقة فإنه ما من أساسٍ للاتهامات الشكلانية الموجهة ضد «بروب». فـ«بروب» نفسه رد على «ليفي ستروس» في تذييله للترجمة الإيطالية لكتابه، وبيّن أن «مورفولوجيا القصة» هي الجزء الأول، ولكنه الجزء الذي لاغنى عنه في دراساته المقارنة والتاريخية للقصة العجيبة وأن غياب

المصطلح الموحد، بالإضافة إلى ما وقعت فيه الترجمة الإنكليزية من سهوٍ وأخطاء قد أساء بشكلٍ لا إرادي إلى التأويل الصحيح للعديد من آرائه. وفضلاً عن ذلك فقد بيّن «بروب» أن ما يعنيه -على وجه الخصوص- ليس الأسطورة وإنما القصة العجيبة، بالإضافة إلى تحليل الموضوع والتركيب والجنس (وذلك بالمقابلة مع «ليفي ستروس»)، وأنه لا مجال للتفكير في هذا النوع من التحليل إذا ما تجردنا كلياً عن البسط الزمني المقصوص.

ومما هو غني عن البيان أن هذا لا يلغي البتة أهمية المشاكل التي طرحها «ليفي ستروس». فبحثُ «بروب» يزود حقاً بالقاعدة الضرورية للتحليل البنيوي للفولكلور السردي إذ إنه بعد ظهور عمله الكلاسيكي في الغرب لم يعد في وسع أية دراسةٍ عن النماذج البنيوية للفولكلور أن تتجاهله أو تتجاوزه كقاعدة للبحث، وقد ظهرت الكثير من هذه الدراسات في فرنسا وأمريكا واستراليا ورومانيا والاتحاد السوفييتي، لايتسع المجال لذكرها هنا.

لكن في الخلاصة، نجيز لأنفسنا أن نصوغ على عجلٍ بعض الاعتبارات حول إمكانية تأويلٍ تكميليٍ لمورفولوجيا القصة معتمدين على الأسس المبدئية التي ركزها «بروب» في كتابه.

فالروابط التكميلية بين الوظائف التي حددها «بروب»، وطابعها الفريد -التأليفي والمعنوي إلى حد ما- تظهر أثناء التحليل الذي يتم على مستوى الوحدات التأليفية الكبرى. وهذه الوحدات التأليفية هي -على سبيل المثال- الوجوه المختلفة للاختبارات وقيم القصة التي يكتسبها البطل في نهاية اختباراته. فوتيرة الخسائر والأرباح توحد بين القصة العجيبة والأسطورة وأشكال أخرى من أشكال الفولكلور السردي. ففي الأساطير تقوم «الأفعال الثقافية» والكونية للآلهة الصناع بالدور الأهم المماثل للاختبارات (وذلك من حيث توزيعها). وأما في قصص الحيوان فإنّ ما يقوم بهذا الدور هو حيل المهرجين

ذوي الأشكال الحيوانية (أو أصحاب المقالب). وأما في القصة - الأقصوصة فإن ما يقوم بهذا الدور هو فئات من الاختبارات الخاصة التي تؤدي إلى حل تصادم فردي أخذ شكلاً درامياً. ويُعدّ التقابل المزدوج بين الاختبار التمهيدي والاختبار الأساسي خاصيةً نوعيةً من خواص القصة العجيبة ذات النمط الكلاسيكي. ويعبر هذا التقابل عن نفسه أولا بالنتيجة (حيث لا يوجد في الحالة الاولى إلا أداة سحرية واحدة ضرورية لاجتياز الاختبار الأساسي. وأما في الحالة الثانية فنحن بإزاء بلوغ الهدف الأساسي)، وثانياً بطابع الاختبار ذاته (سلوك قويم- إنجاز بطولي). وأما أن يكون غير معبر، في حين تتضمنه في القصة العجيبة الكلاسيكية البنية المعنوية ذاتها، ولا يمكن فصله عنها.

وإلى جانب الاختبار التمهيدي (ε) والاختبار الأساسي (E) فإننا غالباً ما نجد في القصة العجيبة (وإن لم يكن الأمر إلزاميا) وظيفة (E') التعرف على البطل. وفضلاً عن ذلك فإن أفعال الخصم أو البطل نفسه (كتجاوز الحظر مثلاً؛ أي «التواطؤ اللاإرادي» مع «الخديعة») والتي تقود إلى الإساءة أو الحاجة يمكن تفسيرها اصطلاحياً كنوع من الاختبار يشار إليه بالعلامة المضادة (E). وإذا أطلقنا على I اسم الخسارة أو الحاجة، وعلى الأداة السحرية المتلقاة من المانح بعد الاختبار التمهيدي اسم λ (أي الأداة السحرية أو المساعدة أو النصيحة)، وعلى سد الحاجة في أعقاب الاختبار الأساسي I فإننا نحصل على الصيغة التالية:

$EI \ldots \varepsilon\lambda \ldots EI \ldots E'I'$, ou $E = f(\lambda)$, et $E' = f(I)$

فالقصة العجيبة تتبدى إذاً على مستوى أكثر تجريدية كبنية متراتبة لكتل ثنائية التركيب تكون الأخيرة منها (وهي عضو متزاوج) حاملةً بشكل حتمي للعلامة الإيجابية.

وتبدو عندئذ بنية القصص التلفيقية البدائية الأقل صرامةً نوعاً مما وراء البنية بالقياس إلى القصة العجيبة الكلاسيكية.

وتتجمع وظائف «بروب» بسهولة تبعاً للكتل الثنائية التركيب التي تحدثنا عنها للتو، أعني تلك الوحدات التأليفية الكبرى. ويمكن لعناصر الاختبار

الأساسي الدينامكية (والموّحدة) أن تتخذ توزيعاً متطابقاً أو متمايزاً على حدّ سواء. وفي وسعنا أن نمثل للحالة الأولى بالوظائف: معركة - انتصار و«مهمة- حل» (وسوف نشير إليها بـ A1B1 و A2B2). وهي وظائف تبين أنها أشكال أخرى allomorphe للاختبار الأساسي (عدْ إلى متغيرات القصص التي تدور حول الشجعان، والقصص ذات النمط الكلاسيكي). كما نستطيع أن نمثل للحالة الثانية بوظيفتي الانتقال المعجز حتى بلوغ الهدف (ab)، والهرب السحري (ab): هاتين الوظيفتين اللتين تأتي إحداهما سابقةً للمعركة، والأخرى تاليةً لها.

وبالتعالق مع ما سبق، فإن ادعاءات المغتصب، والتعرف على البطل الحقيق (أو متغيره السلبي: هرب البطل (أو تنكره) والبحث عن المذنب) يشكلان مركباً من الاختبارات الإضافية. فأما العلاقات المتعددة القيمة فممكنة بين هذه الوظائف التي عددناها (عدْ إلى ملاحظة «بروب» نفسه عن تلفيقة الوظائف). وعلى سبيل المثال فإن هرب البطل «المتواضع» -وهي وظيفة تشكل جزءاً من نظام الاختبار التكميلي- يمكن اعتباره في الوقت نفسه متغيراً معكوساً للهرب السحري.

ولقد أشرنا فيما مضى إلى التمييز المبدئي بين الاختبارات التمهيدية والاختبارات الأساسية. كما أشرنا الى ما يتفق معهما من تقسيمٍ إلى سلوكٍ قويمٍ وإنجازٍ بطولي. فالمانح يتأكد من استقامة سلوك البطل (كطيبته، ورجاحة عقله، وتهذيبه، ومعرفته -في أغلب الاحيان- بقواعد اللعبة بكل بساطة). وهو يزوده بالأداة السحرية التي ستكفل له نجاح الاختبار الأساسي. وتشارك القوى السحرية -بشكلٍ فعالٍ- في تحقيق الإنجاز البطولي حتى لتصل في بعض الأحيان إلى حد التصرف بالنيابة عن البطل. ولكن صدق عزيمة البطل تظهر دائماً من خلال سلوكه القويم (وكذا هو الأمر فيما يتعلق بزيف عزيمة البطل المزيف).

وتشكل قوانين اللعبة وبنية السلوك في القصة نظاماً معنوياً كاملاً تكشف الوظائف فيه أنها تدخل مع بعضها في علاقاتٍ منطقيةٍ متكاملةٍ ومستقلةٍ عن روابطها التأليفية. ولنلاحظ أن السلوك المطابق للقوانين لا يشكل ضمانةً وحسب للنجاح في الاختبار التمهيدي، وإنما يتسبب أيضا في المصائب حيث تستدعي كل إثارة رد فعل محدداً. فالبطل مجبر على قبول التحدي؛ على الإجابةِ على السؤال، على تنفيذ المطلوب حتى ولو لم يأت الأمر عن طريق مانحٍ محايدٍ أو خيّر، وإنما عن طريق معتدٍ صريح العداوة غادر. ومما يؤكد شكلانية نظام السلوك هذا هو الضرورة التي لا مفر منها لتجاوز الحظر (وهذا هو الشكل المعكوس للحض على الفعل).

ولنشر إلى الوظائف الثنائية -التي تتعلق بقواعد السلوك- بالحرفين اليونانيين αβ للتمييز بينهما وبين الحرفين اللاتينيين ab و AB اللذين يعيدان إلى أنواع الإنجاز البطولي. وسوف نشير إلى الشكل السلبي (أي الاختبار الذي يفرضه المعتدي لا المانح) بعلامة النفي الموضوعة فوق الحرف. ولنحدد بواسطة المؤشرين i - m الفعل المادي والمعلومة الكلامية فسنحصل عندئذ على:

<table dir="rtl">
<tr>
<td>$\alpha 1\beta 1^{m}$ تعليمات
– الوضع موضع التنفيذ
$\alpha 1\beta 1^{i}$ – سؤال</td>
<td>$\alpha 1\beta 1^{m}$ – خديعة
– تواطؤ
$\alpha 1\beta 1^{i}$ – بحث</td>
</tr>
<tr>
<td colspan="2">$\alpha 2\beta 2$ – تحد – اتفاق
$\alpha 3\beta 3$ – عرض اختيار – اختيار محسوس
$\alpha\beta$ – حظر – تجاوز الحظر</td>
</tr>
</table>

إن بنية سلوك البطل تظهر على شكل αβ (وبالتالي AB) أو αβ ·وينبغي أن يكون العنصر الثاني الذي يتفق مع ردّ الفعل؛ أي مع سلوك البطل إيجابياً). وأما سلوك البطل المزيف فيظهر على شكل αβ (ومن ثم على شكل AB). ويتقابل البطل والبطل المزيف تبعاً للعنصر الثاني (β) في حين نستطيع التمييز تبعاً للعنصر الأول (α) بين الاختبار التمهيدي (αβ) والاختبار «السلبي» الذي يقود إلى المصاب (αβ، αβ).

وقد سبق لـ«بروب» –وهو يقدم تصويرته التأليفية اللامتغيرة للوظائف– أن لاحظ فيها وجود نموذجٍ مترابطٍ بنيوياً لتوزيع الشخصيات تبعاً لأدوارها. وقد حدد لنفسه أيضا مهمة دراسة صفات الشخصيات. ويمكن أن ندرج في هذه الدراسة عدداً معيناً من العلاقات الأمثالية التي تتميز هي الأخرى بطابعها الثنائي. وهذا ما يصح أيضا –على سبيل المثال– في تصويرة صفات البطل والبطل المزيف. ونستنتج من جملة ما نستنتج أن الأبطال من ذوي الصفات السحرية يوافقهم أبطال مزيفون هم بدورهم من ذوي الصفات السحرية كـ(فيرفيدو«Vyrvidouo» على سبيل المثال)، وأن أبطالاً آخرين يوافقهم مغتصبون ذوو وضعٍ روحانيٍ أو عائليٍ أو اجتماعيٍ مقابلٍ (كالتقابل بين «فتى وعجوز» وغير ذلك). ويمكن أن نعتبر الأبطال «الذين لايعدّون شيئاً ذا بال» متغيراتٍ سلبيةً (تستسيغها القصة جداً على عكس الملحمة) للأبطال من ذوي المظهر النبيل.

وتُبنى علاقات البطل بالمعتدي – الخصم عموماً على التقابل بين: ما هو للذات– وما هو للآخر. هذا التقابل الذي ينعكس على مستوياتٍ مختلفة، كـ«البيت– الغابة (الأطفال– بابا ياغا)، و«مملكتنا– مملكة أخرى» (الأزعر– التنين)، و«العائلة الشخصية– العائلة بالتبني» (الربيبة– زوجة الأب). ويتوافق مع كل معتدٍ نمط من أنماط الاعتداء. فزوجة الأب تطرد ربيبتها لتتخلص منها،

والساحرة تستدرج الأطفال لتأكلهم، والتنين يختطف الأميرة ليتخذها خليلة... الخ. وتنتمي هذه الأمثلة إلى تحليل معنوي صرف يعتمد على تمفصل التقابلات التي تؤسس التصورات الخاصة بالقصة، ونموذج العالم الموافق لهذه التصورات.

ولقد سبق أن واجه «بروب» بنفسه إمكانية استخراج عدد معين من الأشكال الأخرى لما اعتبره ما وراء الموضوع «méta - sujet». فقد أشار إلى الطابع التبادلي للقصص التي تحتوي على الوظائف H- J وM- N؛ أي (A1B1 وA2B2) وA وa؛ أي (W- بإساءة أو بدون إساءة، وذلك تبعاً لنظامنا الرمزي). ويمكننا انطلاقاً من هذه البدائل مثلاً أن نرسم بوضوح حدود عدد معين من أنماط الموضوع التي ترتبط مع بعضها بقرابة ما؛ كأن نرسم حدوداً بين المجموعة من (٣٠٠ إلى ٣٠١) وفقاً لنظام AT (آرن- تومبسون) والمجموعة (٥٠٠ – ٥٥١)؛ أي (W1 في الحالة الأولى و a او A2B2 في الحالة الثانية). ويمكن أن نميز المجموعة (٣١١- ٣١٢- ٣٢٧...) الخ من المجموعة (٤٨٠- ٥١٠- ٥١١)؛ أي (A1B1- A2B2). ومع ذلك فإن هناك معايير أخرى أكثر فائدة للتمييز بين مجموعات الموضوعات الرئيسية، ومثال ذلك:

التقابل O ضد O. ويشار بـ O إلى الحضور المستقل للأداة العجيبة عن البطل؛ هذا الحضور الذي هو أساس المعركة. إن O ضد O تحديد لاتجاه الإساءة والبحث (بحث). فأما O1 فامرأة (وبشكل استثنائي رجل) أو -على العموم- طرف يمكن الدخول معه في علاقة زواج. وأما O2 فهو الأداة السحرية. ويسمح التقابل O ضد O التمييز بين القصص التي يكون فيها البطل؛ منقذاً أو باحثاً، وتلك التي يكون فيها -على العكس من ذلك- الضحية أو المنبوذ.

التقابل S ضد S وفيه يشير الرمز S إلى أن الفعل البطولي يخدم مصالح عامة في حين يخدم الرمز S مصالح الملك أو الأب أو مجموعة ما

بأكملها (كما هو الأمر في الملحمة البطولية أو الاسطورة). ويسمح التقابل S ضد S بالتمييز بين القصص ذات الطابع البطولي والأسطوري نوعاً ما (إذ يتمتع البطل في معظم الأحيان بقوة عجيبة ومنبت عجيب، ويسود في معظم الاختبارات صراع بطولي مع خصم أسطوري)، والقصص العجيبة الصرف.

التقابل F ضد F. وفيه يشير الرمز F إلى الطابع العائلي للصدام الأساسي، ويسمح بتمييز القصص عن الأبطال الملاحقين من زوجة الأب أو من إخوة أبكار.

التقابل M - M. ويفرّق بين الطابع الأسطوري وغير الأسطوري للاختبار الأساسي، كما يميز القصص التي يواجه فيها البطل عالماً عدوانياً وشيطانياً قريباً جداً من الأساطير.

الأنماط الأساسية للموضوع:

وهذه الأنماط هي OS- OS- OS التي تنقسم فيما بعد إلى أنماط فرعية حيث تنقسم OS على F وF، وتنقسم OS وOS على O1 وO2، ثم يكون لهذه الأنماط الفرعية متغيرات هي M وM مما يفضي بنا إلى الأنماط الأساسية التالية للموضوع.

1.1 - OI S F M: قصص بطولية من نمط الصراع ضد التنين (٣٠٠-٣٠٣ تبعاً لنظام AT).

2.1 - O2 SF M: قصص بطولية من نمط البحث (٥٥٠- ٥٥١).

1.2 - OS FM: قصص عاديّات من نمط «الأطفال عند الغول» (١١٣-٣١٢- ٣١٤- ٣٢٧).

2.2 - OSFM: قصص عن المضطهدين من عائلاتهم والموضوعين تحت رحمة شياطين الغابة (٤٨٠- ٧٠٩).

3.2 - OS FM: قصص عن المضطهدين من عائلاتهم خالية من العناصر الأسطورية (٥١٠- ٥١١).

O1 SFM - 1.3: قصص عن الزوجات (أو الأزواج) السحريين (٤٠٠- ٤٢٥... الخ).

O2S FM - 2.3: قصص عن الأدوات السحرية (٥٦٠- ٥٦٣- ٥٦٦- ٥٦٩- ٧٣٦).

O1S FM - 4: قصص عن الاختبارات التي تقود إلى الزواج (٥٣٠- ٥٧٠- ٥٧٥- ٥٧٣- ٥٨٠- ٦١٠- ٦٢١- ٦٧٥...).

O1 SFM - 1.5: ٤٠٨- ٦٥٣.

O2 SFM - 2.5: ٦٦٥.

وبهذا تكون قد انفتحت الطريق لشكلنة أنماط الموضوعات وتصنيفها في القصة بشكلٍ أكثر دقة ومنطقية.

وينبغي أن تشكل العودة إلى دراسة الحوارك المرحلة التالية وإن كان لابد لها من أن تنطلق من المواقف التي توصل إليها التحليل البنيوي دون أن ننسى أن التوزيع البنيوي للحوارك داخل الموضوع ينتج عملياً من الصيغة المشار إليها أعلاه. فإذا اعتبرنا أن هذه الصيغة تشكل بحد ذاتها آليةً نوعيةً للقيام بنوعٍ من التركيب للقصص، فإن الحَرك هو الوحدة المحورية للتحليل..

وهكذا نستطيع القول إن «مورفولوجيا القصة» قد شقت طريقاً جديدةً تماماً في دراسة الفولكلور السردي. وعلى الرغم من مضي أربعين عاماً على ظهور الطبعة الأولى من هذا الكتاب، فإن «مورفولوجيا القصة» لم تكف عن ان تكون العمل الأكثر أساسيةً من جنسه، والذي لم يفلح الزمن في إخماد شيءٍ من بريقه.

* * *

الإبداع

شعر

عاشقان تحت المطر

محمود حامد *

هذي المسافة بين عينيها
وأرصفة الشوارع
لا تُقاس بخطوةٍ...،
أو خطوتين
هي بامتداد الأغنيات
غداةَ يكسرها الصَّدى

* محمود حامد: أديب وشاعر من فلسطين. له عدد من الدواوين الشعرية. ينشر في الدوريات العربية.

مابين ذاكرةٍ وعين
هي كل ماترك المغني
بين شرفتها وشرفته الحزينة،
كل ماترك المغني في الرَّبابةِ والمقاهي
كل ماترك المغني من صدى
في شرفتين

❊ ❊ ❊

ها أنتَ وحدكَ...
أين تحملك الخُطا عند الظَّهيرةِ؟؟،
أين تأخذك الجهاتُ؟؟
كأنني بك ذلك الحلم المُشرَّدَ
في براري الأمنيات...
تمرُّ مابين المفارقِ والمفارقِ
تشتهيك على صبابتها
غماماتُ الصباحِ...،
وأنت وحدك في المفارقِ
ذلك الظل المُشتَّتُ في مرايا العاشقات،
وفي مناديل الحسان.

❊ ❊ ❊

تمضي.. فنعرف كيف يلتصقُ التُّرابُ
بجذع حَوْرٍ!!،

كيف يَشْرَقُ بالنَّدا وردٌ إذا
مامَرَّ فوق الدَّربِ...،
مَرُّ كما الغمامة عاشقان
مَرا كحلم راح يخترق السِّياجَ
إلى شبابيك الضُّحى
تومي له عصفورةٌ.. يبكي
تُداعبه الستائر... يشتهي
لو كان غصن قُرنفلٍ،
فنجان قهوتها...،
لو انه كان حرفاً في كتاب العمر
يشرد بين شرفتها وعينيها
ويقرؤه الذين استعذبوا
سَيَرَ الأحبة في كتاب الذكرياتِ
هنا... على هذا الثرى
كالنعنع البريِّ كانت
نكهة الوجع المُتَيَّمِ... هاهنا
عيناهُ أطبقتا على حلم شهيٍّ...،
هاهنا...
راحت تلملم حلمها في الأُمنيات يَدٌ،
وترعشُ من صبابتها يدان.

* * *

بالأمس كانَ..،
ولحظةً انكسرت على
أطلال شُرفتها خُطاهُ.. بكى
وبعثرهُ الصَّدى بين الدُّروب
مابين حُلمٍ مُشتهى في البالِ،
حلم مُشتهى بالأمسِ كان.

❊ ❊ ❊

تمضي.. فتتبعكَ الأزقةُ والشوارعُ والعواصمُ
فارس من شرقنا المعجونِ
بالأرق المُقيم.. والحكايا
فارسٌ ألقى قصيدته على
شفة الحبيبة جمرةً...
ذابت على شفة.. وذاب

❊ ❊ ❊

هاأنتَ وحدكَ...
غادرتك الأمنياتُ،
وخلّفتك على المحطات الحقائبُ،
وحدكَ الموشوم بالحزن العميق
حزن كهذا الغيب مرسوم على الحدقات
كالمطر المُوزّع في الهضاب.

كم أشتهيكَ.. أقولُ،
حين أغوصُ في عينيكَ،
هذي أول الدنيا وآخرها...
وبينهما طريق.

* * *

أنتَ انكسارُ الأُغنياتِ
على شبابيكي،
وأنت الحزن ينبتُ في شراييني
كما عشب البراري
كيف حال دمشقَ يسألني الصِّحابُ؟؟؟
حالي..؟؟ كما حال الحبيب
على سياج الروح يذبحني النَّوى
وأنا اغترابٌ...

في اغترابٍ
في اغتراب

خذني إلى عينيكَ
وانثرني قصائدَ...
كلما غنَّيتها...
رجعت سفوح العمرُ معشبةً،
وأشعلت التراب.

* * *

مسكونة بالهَمّ مثلكَ
يا رفيقَ الليل...
مُتكىء اليدين على دمي
مطرُ التشرد بين أرصفة الشوارعِ
والمقاهي...
حين أشعر بالبُرودة
تحت معطفكَ القديم أريح رأسي
ثم أغرق في الحديثِ عن السياسة،
والمحاضرة الأخيرةِ...،
ثم أصمتُ...
حين تنهمر السُّخونة في شفاهي،
والنُّعاس يرفُ منكسراً.. حزين
وأنا وأنتَ... وآخر الطرقات يصحبنا
ولحظةً يستفيق الصُّبْحُ
نسقط مُتعبين.

* * *

كانت يداكَ تُداعبان خصال شعري
كنتَ مُنفعلاً وأنتَ تقولُ لي:
- حين اقتحمت دمي وقلت:
= أأدخل الأرق الفلسطينيَّ؟؟؟،

قلتُ: وكيف أُغلق باب أعماقي
بوجه الحُلم..؟؟
كيف أَرُدُّ عن صحراء عمري
غيمةً من ياسمين؟؟؟
لكنها...
تلك المسافة بيننا!!؟
- همهمتُ والكفّانِ تعتصرانِ وجهكَ،
والعذوبةُ تطحن الأنفاسَ،
والنبضانِ مُلتصقانِ:
أنتَ أنا...
كما بُعْد الجبين عن الجبين!!!

* * *

هيَّا بنا...
هذي المقاهي أتعبتنا
واحترقنا في زواياها
كما احترق الدُّخان
هذي طيور الحلم تحملنا بعيداً
خارج الوطن المُعَذَّب والزمان
وأمامنا...
كانت لفائفُ تبغك المحروق تضحكُ

كيف تنكسر الوجوهُ كما المرايا؟؟،
كيف تنطفىء الملامح تحت هَمِّ الذكرياتِ؟؟،
وكيف يشتعل المكان؟؟؟
حين الضجيج ينام فوق الطاولاتِ،
ويستريح العاشقان
والحارس الليلي والمصباح وحدهما
بصمت ساهران!!!

* * *

كيف الدروب تُعيدني
وحدي.. شريداً في شوارعها
أُفتش عن قمر؟؟؟
تنأى بكِ الشرفات عن عيني بعيداً
ترحلين كما عصافير الشجر
وأنا هنا...
تحت المصابيح العتيقةِ
عند درب الجامعة
حين ارتميتُ على الجدارِ،
ورحتُ أحلمُ... عندها
أحسستُ كم هي بيننا

تلك المسافة شاسعة!!؟؟؟

أحسستُ كيف تظلُّ نشوةُ صُدفةٍ

تأتي إلينا فجأةً...

تأتي وتمضي... رائعة

* * *

حين اقتحمت دمي صعوداً

باتجاه الذاكرة

كان النشيد يعمُّ أرجائي،

وكنت شهيد أفراحي

من القدمين حتى الخاصرة

يا شرفةً رجعت تحاصرني بلابلُها

وتحضنني ذراها باشتياقِ عاشقٍ

حجراً.. حجر

ماذا تثرثر للعصافير الشوارعُ؟؟

حين يتكيء الجبينُ على الجبينِ،

وكيف ترسمكِ الأصابعُ في المطر!!؟؟؟

* * *

يا عاشقاً وجع الشفاهِ

إذا تراخت من صبابتها على شفتيكَ،

أو قالت: أحبكَ...
حين تكتسحُ البروق دمي،
وتصخب كالرعود عواطفي
خذني إلى الحلم الشهيِّ... إلى غدي
واضمم يديك على يدي
هاأنتَ تذبحني وأسألُ: يا تُرى
من أيِّ غيبٍ رائعٍ يوماً
أطلَّ جبينك القمحيُّ يا مُهر البراري؟؟
ـارمتني غير نظرتك العنيدة،
احتواني غير صدركَ،
ستحمُّ سواكَ في الشغر المُبلّل بالبُكاء،
، جُنون عواصفي!!!

❊ ❊ ❊

حرة الأرق المُتَيَّمِ...
بكن أن أُحَدِّدَ موعداً.،
الأولى إذا
بدري؟؟؟
عندَ عينيكَ اشتهائي؟؟؟
، أن أقاوم كبريائي؟؟؟
. أمامي

وهي شاهقة على وجه الحبيبِ
إلى السَّماء؟؟؟

* * *

وأنا لغيركَ ماانكسرتُ
كبرتَ كالنخل الأشم على سفوحي
أيها المطر الشَّريد على هضابي،
والموزع في دمي...،
وسياج روحي
كنتُ جاهدةً أقاومُ
مايُفجرهُ الصهيل بداخلي
لكنني... حين انهزمتُ...
عرفتُ أن الرعشة الأولى
رياحٌ لاتُصَدُّ؛
وأن نهر العشق يبدأ بالتدفقِ
حين تقتحمُ العُذوبة في يديكَ جدائلي

* * *

لادفء في الدنيا سوى
تحت المعاطفِ...،
تحت شُباكِ العواصفِ...،
حين تلتحفُ الحبيبةُ،

لحظةَ المطر الشهيِّ، حبيبها
نهران تحت المعطف الشتويِّ
ينهمران دفئاً...
حين ينسكب النَّدا
والحلم يشرد خلف كفٍّ
ضيعت بين الخصال دروبها

* * *

لم يبق جمر في رمادي
حين أشعلتَ الرمادَ.. بكيتُ
فانفجر الحنين
يا أيها المهرُ المُشرد في ميادينيِ.. وما
سلمت مفتاح اشتهائي لحظةً
للآخرين

ستظلُّ أول رعشة في الصدر
باغتني هواها
حين تنأى
أنتَ وحدكَ في شبابيك اشتياقي
أنتَ باقٍ
حين تبلعكَ المفارقُ
ربّما تنأى... وظلكَ
أنتَ باقٍ في وجوه العابرين

* * *

الإبـداع

قصـة

نفـس حائـرة

حسني سيد لبيب

شد أبي على يدي مهنئاً والفرحة تقفز من عينيه. لم يتمالك مشاعره الزائدة عن الحد، فاحتضنني. إنها فرحة لم تزر بيتنا الريفي الصغير من زمن بعيد. وأمي الحنون أطلقت زغاريدها، فتوافد الجيران مهنئين. أخيراً نجحت في الثانوية العامة.

* قاص من القطر المصري. ينشر في الدوريات العربية.

– مبروك يا ثروت..

وبادرني بسؤال عن ي الكلمات أختار. ثم أوصاني أن أقصد عمي المقيم بالقاهرة، وأقضي عنده يومين أو ثلاثة لحين تقديم الأوراق بمكتب التنسيق. كانت المرة الأولى التي أزور فيها القاهرة.

زرتُ عمي الذي يقيم في شقة متوسطة الحال، ورحب بي هو وزوجته. كنتُ مرتبكاً بعض الشيء، اذ شعرتُ أن ترحيبه لم يكن إلا قبولاً بالأمر الواقع. عمي موظف بإحدى الوزارات، ودخله فيما يبدو يكفي أسرته الصغيرة بالكاد. ورغم أن أمي ملأت السلة الكبيرة بخيرات بلدتنا، من طيور وجبن وزبد وخلافه.. إلا أن أثرها لم يكن كما توقعت، فقد رحب بي في اليوم الأول، ثم مالبث أن انتابه فتور. لكن هيام ساعدت في تلطيف الجو، وعطرته برقتها ولطفها.. فقد جالستني وشغلتني بأحاديث لا تنتهي، فتناسيتُ فتور أبيها، بل وأرجعته إلى وهم كبر في مخيلتي وإلى حساسية مفرطة عندي.

هيام فتاة أنيقة الملبس، رشيقة القوام، لا تنكر جمالها يا ثروت، فوجهها أحلى وجه رأيته. ونجحت في رفع الحرج بيني وبينها، وملأت حياتي وشغلتني، فنسيتُ تماماً تلك الجهامة المرتسمة على وجه عمي، وانصراف زوجته عني وانشغالها الدائم بالبيت وشئونه. واقتصر عالمي على هيام. فهي التي تسألني عن أوراقي، هل اكتملت؟.. وعن رغباتي.. بل شاركتني الرأي في ترتيب الكليات، فأخذتُ برأيها. إنها تعد نفسها للكليات التي ستختارها في العام القادم.. وقضيتُ أياماً ثلاثة، أنهيتُ خلالها تقديم الأوراق، وعدتُ إلى قريتي الصغيرة الهادئة. ولا شيء يشغلني سوى هيام. حتى مستقبلي، ألفيته باسماً من خلال شرفتي عينيها المضيئتين..

وجالسني أبي. حاصرني بأسئلة متلاحقة، معظمها عن أخيه وأحواله وصحته. ومن خلال الكلام، أستشف سؤالاً حائراً لم ينبس به: هل رحب بك؟ وكنت غير مستعد للإجابة. فحمدتُ الله أنه لم يتفوه به، فأراحني من عبء الرد عليه. كان كَلِفاً بأخيه، الذي لم يزره منذ سنتين أو ثلاث. وقد اعتبر أبي نفسه –

بصفته الأخ الكبير - راعياً ومسئولاً عن أخيه الوحيد وأخواته الثلاث اللائي تزوجن. تعيش كبراهن في نفس القرية، والأخريان نزحتا إلى قريتين نائيتين.

كان أبي، بطوله الفارع، شهماً، قوي العزيمة. حمل المسئولية بعد وفاة جدي منذ خمس سنوات. واعتبر نفسه مسئولاً عني وعن أخي وأختي. يحظى بتقدير أهل القرية واحترامهم، فهو (صاحب واجب)، يشارك الناس أفراحهم وأحزانهم. مجامل لأبعد الحدود.. ما من انسان إلا ذاكراً أبي بالخير والامتنان. سيرته على كل لسان، سيرة رجل فاضل صالح. فارتسمت في مخيلتي صورة أبي بقامته المديدة، نخلة سامقة تطاول السماء، مزهوة بثمارها وشموخها.

انزويتُ في غرفتي، متناولاً صورة صغيرة لهيام، أهدتني إياها.. صورة باسمة مشرقة، نشرت عطرها في أرجاء الغرفة. وأخذتُ أعد الأيام لأقرب زيارة قادمة للقاهرة. متى يجيء هذا اليوم؟ وأسعد بلقياك؟

واعتزم أبي السفر إلى أخيه. فاقترحت عليه أن أصحبه. فأشار إلى أهمية تواجدي بالبيت أثناء غيابه، وكان تواجدي مع أمي وأخي وأختي صورة شكلية لتقليد يرسيه أبي بأنني المسئول من بعده عن أمور البيت.. ذلك أن قريتنا آمنة وادعة، ولاخوف من أحد على أحد، فالامور ميسورة وأمي على قدر المسئولية، لا تحملني أية أعباء ولا تقاسمني همومها.

وأسفتُ للظروف التي حرمتني من هيام.. وأبي الذي سافر يوم الجمعة فجراً، عاد في نفس اليوم عند غروب الشمس. دهشتُ لعودته السريعة، فأجابني:

- يابخت من زار وخفف..

ووصلني خطاب بالكلية التي قبلتُ فيها.. كلية التربية.. وسافرت إلى القاهرة لاجراء الكشف الطبي. لم أنم ليلة السفر. رنوتُ إلى صورة هيام شوقاً لرؤيتها. وحملت معي الجبن والزبد والفطائر، رصت أمي السلة بطريقتها المعهودة. ونقدني أبي مايكفيني، هامساً في أذني:

- قد تفاهمت مع عمك ليدبر لك شقة صغيرة..

وعرفتُ سبب زيارته السريعة، فقد أنهى فيها كل شيء يتعلق بي. يالك من أب عظيم تقدر المسئولية. وبقدر فرحي لأني سوف أسكن في شقة مستقلة، فالقلب يتمنى أن أعيش في شقة عمي يوسف وأنعم برؤية الجميلة الرقيقة هيام.

طار قلبي إلى سماء القاهرة، وزغردت الفرحة في أنحاء نفسي. ومن حين لآخر، أرنو إلى صورتها الصغيرة. وتضايقتُ من تلكؤ القطار عند كل محطة يقف عندها.

سلمتُ على الأسرة فرداً فرداً، وأمد يدي إلى هيام، وشوق عارم لمعانقتها، أو أطبع قبلة على جبينها. يالها من سعادة لا توصف.. وعمي في هذه المرة يرحب بي ويحنو علي. يبدو أن زيارة أبي قد أزالت الجهامة عن وجهه، واستنتجتُ أن أبي نقده مبلغاً محترماً من المال، يسدد به أي التزام. وأصبح عمي يوسف في منزلة الأب الحاني، وتغير الموقف لصالحي، حتى تمنيتُ أن أسكن معهم، لكن لم أحادثهم في هذا، فقد اعتدت من أبي ترتيب كل شيء. وبالفعل، قال عمي:

- أوصاني والدك أن أبحث لك عن سكن.

ويصمت لحظات، ثم يقول:

- ليتك تسكن معنا..

فأرد تلقاء نفسي:

- أشكرك..

وتضيف زوجة عمي: - يحصل لنا الشرف.

تبودلت نظرات ود بيني وبين هيام، جسر مودة يصل مابين قلبينا، دون أن تنبس الشفاه.

ويتراجع عمي عن حديثه الحلو قائلاً:

- لكن لأبيك رأي مخالف، باصراره على البحث عن سكن.

ولم يُطلب مني شيء سوى معاينة شقة بالقرب من سكن عمي. الشقة صغيرة.. غرفة وصالة وحمام ومطبخ.. مساحتها ضيقة، لكن لابأس.. وفرحتُ

كثيراً لقربها من سكن عمي. وأنهى اجراءات كتابة العقد، وبدأت أموري تستقر. وأشهد أن عمي يوسف تعب من أجلي وأعطاني من أثاثه سريراً صغيراً ومكتباً وكرسيين، واشترى لي بعض اللوازم، مؤكداً لي أنه يشتري حاجياتي من مال تركه أبي لهذا الغرض. فارتحتُ لصراحته وحرصه على راحتي. اقتربتُ أكثر من عمي يوسف وقدرتُ ظروفه. لم يكن مجاملاً، لكنه ليس جاف المعاملة. وقدرتُ بيني وبين نفسي أنه لو كان ميسور الحال، لما قبل من أبي مالاً.. وكان حريصاً على أن يؤكد لي أن بيته مفتوح لي في أي وقت، و...

- احرص على تناول الغداء معنا، حتى لا تشغل نفسك باعداد طعام وتتفرغ لدروسك..

فرحتُ كثيراً لحرصه على مد حبال المودة. وماتوهمته بأني سأعيش في عزلة، مجرد سحابة عابرة تنقشع شيئاً فشيئاً، وتجلو الصورة.. صورة هيام التي يمكنني أن أراها كل يوم، ولو على مائدة الغداء، فيا لها من سعادة..

وقبل بدء الدراسة، دعتني زوجة عمي للذهاب معهم إلى القناطر الخيرية. وسعدتُ بالفرصة المواتية لقضاء يوم كامل مع هيام، وتمنيتُ أن أتلقى نفس الدعوة من عمي يوسف. تعمدتُ مجالسته في المساء، فلم يُشِرْ من قريب أو بعيد، فهممتُ بالانصراف وأنا في حيرة، هل ألبي الدعوة أم لا؟ وعند الباب، أكدت هيام الموعد، بأن أستيقظ مبكراً وأحضر في السابعة صباحاً، وأمّنتْ زوجة عمي على كلامها.. لولا هذه التأكيدات، لتراجعت.

وعدتُ إلى شقتي وقلبي يدق طرباً وفرحاً. وقلقتُ على سريري، تراودني أحلام يقظة تصور لي تشابكاً بالأيدي، وعناق هيام، وقبلات أطبعها على وجنتيها التفاحيتين، وكلمات مهموسة تفضح آمالاً طيّ الكتمان، ثم رحتُ في سبات فتطل صورتها في الحلم، بأحلى ثوب وأكمل زينة.. وسرعان ماصحوتُ من عالمي شفيف الرؤى، فاذا بالساعة تتجاوز منتصف الليل.

احترتُ في أمري.. هل تنقضي ليلتي في سهر؟

وتذكرتُ ابن خالتها فؤاد، الذي تلقى الدعوة من خالته، لكنه اعتذر. لم أر

فؤاد بعد، لكن اسمه تردد كثيراً.. وتناولتُ صورة هيام أكمل بها ما كان في أحلام اليقظة والمنام..

شغل فؤاد مساحة من تفكيري، فقد تعرفت عليه من خلال أحاديثهم، حيث أشاروا إلى المصادفة التي جمعتنا في كلية واحدة، فمجموع درجاته يزيد درجتين فقط عن مجموع درجاتي، وهيأتُ نفسي للتعرف على فؤاد ومصاحبته، نعم، ينبغي توطيد علاقتي به، لكن شيئاً ما ينغّص عليّ حياتي؛ فهيام بابن خالتها معجبة، وتمثل هذا الاعجاب في ذكر اسمه مراراً، حتى خيل إليّ أنها تقحمه بمناسبة وبدون مناسبة، وعدتُ أؤنب نفسي، فما زلتُ ضيفاً قَدِمَ من الريف، وأقحمَ نفسه على حياتهم منذ أيام قليلة، وللأسرة حياتها المعتادة.. فهل يمكن التطفل عليهم بطبعي واندفاعي؟ لابد يا ثروت أن تقبل الأمور على علاتها، وهيام لم تجالسك كثيراً، لكنها جاملتك بظرفها وابتسامتها، وكانت بلسماً داوى الكثير من هموم القلب، إلا أنه أجج نار الشوق، وبتُ أردد أبيات غزل قرأتها عن عاشق صب، وأحاول تحوير كلماتها وتبديلها، لتصير مواكبة لواقعي ومعبرة عن لسان حالي، وفكرتُ في اهداء الأبيات إلى هيام، لكني تراجعتُ وأخفيتها داخل كتاب، وأعود إليها من حين لآخر، أقرؤها مرة ومرتين وثلاثاً، ثم أحفظها من جديد داخل الكتاب، وأرنو إلى صورتها الصغيرة، فتشملني السكينة وتغمرني الفرحة، راضياً بما حققته من أحلام صبيانية لا يشاركني فيها أحد!.

أواه يا نفس، كم عجبتُ لكِ! فما حدّثت به هيام، مجرد كلمات عادية مبعثرة، لا تعبر عن شعوري ولا تترجم لسان حالي.

وفي الصباح تناولتُ الشاي والجبن وهرعتُ إلى بيت عمي، فألفيتهم في انتظاري.. تعمدتُ أثناء الرحلة مسايرة عمي يوسف في أحاديثه وشئونه، ومن حين لآخر، أتهامس مع هيام بكلمات أسعف بها نفسي.. ولا أدري لماذا أتكتم هواي؟

وقضينا يوماً باسماً.. كانت هيام كثيرة الاهتمام بي، لا تتركني أجلس بمفردي، تعارفنا على مجموعة من الفتيات والفتيان في مثل أعمارنا، تماشينا

معهم ولعبنا الكرة، لكن أمنية القلب أن أختلي بالحبيبة. وكان عمي مثال الرجل الملتزم، فقد كان حريصاً على ارضاء الجميع في هدوء ومودة. يتفق مع أبي في حرصه على الوفاء بالتزاماته. وارتسمت صورته في مخيلتي مثل مشرف الرحلة المدرسية الذي يعمل على راحة الجميع.

وفي العودة، ظلت هيام تحدثني عن مباراة الكرة وكيف تفوقتُ على الجميع. تتضاحك معي وتسألني ان كنتُ لعبتُ كرة من قبل. كلمات مداعبة قصدتُ بها أن لعبي كان متواضعاً جداً، يكشف عن جهلي بقواعد اللعبة، فالتزمتُ الصمت لحظات ثم أقطعه بحديث عن مياه النيل الهادئة والسماء الصافية وأسراب الحمام بديعة التشكيل وهي تحلق في الفضاء.. تضحك هيام قائلة:

- أنتَ تعيش في الخيال..

نعم، أعيش في الخيال... أصبتِ ياهيام.. لكنه خيال يُطرِبُ القلب..

وفي ليلة، سمعتُ طرقاً على الباب، الطارق فؤاد، رحبتُ به. تجالسنا نتحادث عن الدراسة الجامعية. كان نحيل القوام، يرتدي نظارة سميكة. كان مهذباً، حلو المعشر، قوي الحجة في حديثه. واقتادني إلى منزل عمي، فجلستُ هيام توزع الاهتمام بيننا. وفطنتُ لعلاقة فؤاد الحميمة بالبيت. فؤاد أقرب إليهم مني.. ولكن.. هل ينبض قلبه حباً لهيام؟ هل يوليها اهتماماً؟ وعدتُ إلى بيتي مؤرق الفكر حائر الخطى.. وقلقتُ الليل بطوله. هيام اعتادت على فؤاد منذ الصغر، ولم تتعود عليّ سوى أياماً قليلة من هذا الصيف. وأحسستُ أ ن اهتمام هيام بي، اهتمام بابن الريف، بالضيف الذي حل بالدار فجأة. أما علاقتها بفؤاد، فعلاقة مودة امتدت جذورها إلى سنوات بعيدة. واعتراني غضب عاصف، ليس غضباً منها أو من فؤاد، لكن من الظروف التي جعلتني أنانياً في مشاعري. وكم تمنيتُ لو اختفى فؤاد من حياتي؟ ولكن هيهات، فها هو ذا زميل دراسة في نفس الكلية..تُرى، كم يسخر النجم بي؟

تتعدد اللقاءات، وأعرف الكثير عن علاقة فؤاد بابنة خالته. انه متفوق في

الرياضيات، وهيام تعتمد عليه في حل المسائل الرياضية، مما يقربه منها وان أنس، فلا أنسى تأكيدها له أ ن يتردد عليها يوماً بعد يوم، فيقبل طلبها دون مناقشة. ترددتُ لحظة ثم أبديتُ لها استعدادي لشرح مايستعصي عليها في أي مادة من المواد، وكان صوتي ضعيفاً، لا تكاد تسمعه.. فاستعنتُ بعمي أؤكد له أن هيام أخت لي، والواجب يحتم عليّ مساعدتها، فشكرني العم ولم تعلق هيام.

أحسستُ أني فتى ضال في تيه صحراء ليس بها نجم أهتدي به، وأشق طريقاً لحياتي سوى صورتها الصغيرة أناجيها في المساء، أناجي الوجه الجميل الذي اجتذبني، وأتذلل اليه أن يكون لي وحدي. أنا لا أطيق شخصاً آخر تضحك معه أو تصافحه أو تحادثه أو يغتصب منها نظرات. يالها من أنانية.. ويا لك من قلب معنّى!. وأعيد قراءة القصيدة التي اقتبستُ أبياتها، وعدلّت فيها، أناجي بها الحبيبة هيام.

بدأت الدراسة وتوطدت علاقتي بفؤاد. أصبح شخصاً ضرورياً في حياتي، ان شئتُ أو أبيت. كان مجاملاً لي. هو مهذب بطبعه. لا أنكر هذا. بل أنقد نفسي، لطبعي الريفي الذي يقحم هواه في مسائل حياتية عادية. وبدأتْ سهرات فؤاد ببيت عمي.. أتجسس منه على مواعيد زياراته، فكان يعلنها بلا مواربة. فأتعمد المجيء في أوقاتها. فينقطع الشرح وينشغلان بي.. وما ان أستأذن حتى يوصلا ما انقطع. بودي لو تعاملني مثلما تعامله. مازلتُ في نظرها ضيفاً قادماً من القرية. ذات مرة، تضاحكتْ مع فؤاد، وكنتُ جالساً أراقب ولا أشارك. ثم اختلفا، فاحتدت قائلة:

- أأنتَ قروي ساذج؟

واغتظت. هاجت مشاعري. قلتُ لها:

- حاذري يا هيام.. فأنا قروي..

- لا أقصدك.

وجمت لحظات، ثم اعتذرت لي..

وعاملتني زوجة عمي مثلما تعامل ابن أختها فؤاد. وكان عمي لا يتدخل

في شئوننا، باعتبار عالمه غير عالمنا، ودنياه غير دنيانا. وحصر اهتمامه في شئون البيت والعمل.

وفي عطلة آخر الاسبوع، ذهبتُ إلى قريتي، وجمعتُ كتب الثانوية العامة، لأعطيها لهيام، فشكرتني ولم تَزِد.. واعتبرت المبادرة بداية للتقرب إليها. وحظيتُ برضا عمي أكثر من رضاها. ومازال عمي يلح على تناولي الغداء معهم. وكان وقت الغداء فرصة سانحة لأجالس هيام في غيبة فؤاد. ووجدتُ في ذلك ميزة أتفوق بها عليه، وتقربني من أهل البيت، بل اعتبرتُ نفسي واحداً منهم.

وفي يوم، عدتُ من الكلية مرهقاً، فاستلقيتُ على الفراش ألتمس الراحة فنمتُ طويلاً، وما استيقظتُ إلا على صوت طرق الباب.. أتتني هيام بوجهها البشوش، تحمل في يدها لفافة.. إنه الغداء..

– لا مؤاخذة.. راحت عليّ نومة..

ثم قلتُ بعد صمت:

– لماذا التعب؟ سأدبر غدائي اليوم..

– كيف تدبر غداك وأنت تعيش بمفردك؟

أريتها فطائر وجبناً، كان يمكنني تدبر الغداء بهما..

لاشك أن مجيئها كان اهتماماً بي، لا.. لقد جاءتني بناء على مشورة عمي أو زوجته أو كليهما. وما كان لهيام أن تسعى إليّ دون مشورة أحد. ماعليك ياثروت من كل هذا. يكفيك هذا الحنان الغامر، أياً كان مصدره. وزاد هذا الاهتمام من حبي لها وتعلقي بها. وطرحتُ الظنون جانباً وتفاءلتُ خيراً.

ألححتُ عليها كي تقضي بعض الوقت معي.. لم تعترض.. قالت:

– بالطبع سأقضي بعض الوقت، لأخلصك من هذه (الكراكيب)، وأنظف الشقة.

– هذا كثير.

وشمرتْ عن ساعديها، وطفقتْ ترتب حاجياتي وتكنس البلاط، بينما شرعتُ أنا في تناول غدائي، وأفرغتُ لها الصحون. ولما هممتُ بتنظيفها،

اعترضتْ، وقامتْ هي بذلك. فانتهزتها فرصة لأعدّ قدحيْ شاي.. وعندما احتسينا الشاي معاً، ألقت نظرة على كتبي الجامعية، تقرأ عناوينها، وتتصفّح كراسات المحاضرات، ومعجبة بخطي الجميل.. وحدث مالم يكن في الحسبان، اذ سقطت من احدى الكراسات صورتها. تنبهتْ إلى الصورة والتقطتها. اضطربتُ قليلاً، ثم قلت:

– أتذكرين صورتك التي أخذتُها منكِ؟

قالت مداعبة:

– ياأخي.. كنتُ أظنكَ تحتفظ بصورة لواحدة جميلة..

– هذا هو الجمال، وإلا فلا..

وضحكنا سوياً، بينا سقطتْ من كراسة ثانية الورقة التي كتبتُ على صفحتها قصيدة غزل لهيام. بسرعة خاطفة التقطتُها. كانت مطوية. لا أدري إن كانت لاحظت شيئاً أم لا. لكنني قلتُ أداري توتري:

– إنها مسودة محاضرة، لم أنقلها بعد في الكراسة..

ألقت نظرة خاطفة، ولم تعلق. يبدو أنها لم تلاحظ شيئاً. ووضعتُ الورقة في مكانها.. فإذا بها تمسك بالكراسة وتفتحها وتلتقط الورقة. انتفضتُ من مقعدي واستأذنتُ ريثما أعالج اضطرابي بعيداً عنها. وسرعان ماعدت، فبادرتني:

– ماهذا يا أستاذ؟ لم نكن نعرف أنكَ شاعر..

– ليس شعري..

– تدّعي أنها مسودة محاضرة؟

تضحك. ثم تقرأ. تستغرق في القراءة، بينما نظراتي متجهة إلى قسمات وجهها، أقرأ على صفحته سطوراً مضيئة..

– أأهرب من النصوص المقررة، فأجدها عندك؟

– هل أعجبتكِ؟

– اشرحها لي..

ولما هممتُ بالشرح، ارتبكت الكلمات على طرف لساني. الجمل غير مرتبة، والمعاني غير منتظمة. فقد تعمدتُ الشرح نقلاً عن الشاعر، الذي يتغزل حباً وهياماً.. ماذا قلت؟.. هيام؟ .. لا.. فلأدارِ مشاعري، وأغلفها بمزيد من الكلمات، لكن.. زادت المعاني تعقيداً وغموضاً.. وتضحك هيام قائلة:

– أبيات الشاعر أسهل من الشرح. خلي عنكَ يا أستاذ.

ومضت أيام، وأسابيع، والحال هو الحال. مازلت أفطم حسي على الصمت. لا أبوح بما أعاني وأكابد. ومازال فؤاد هو الرابح دائماً، ومازلت على حالي خاسراً.. أو هكذا خيل إلي..

ومضى عام، ننجح فؤاد وأنا وننتقل الى السنة الثانية، وأعود إلى بلدتي أقضي شهور الصيف، ثم أعود في موعد اعلان نتيجة الثانوية العامة، أشارك هيام فرحتها بالنجاح، وأرتب لها الرغبات بأسماء الكليات، ثم تفاجئني بقائمة رتبها لها فؤاد. طلبت مني مقارنة ما كتبتُ بما كتب فؤاد!. يبدو أنها استحسنت قائمة فؤاد، وأتلظى أنا بنار تكوي ضلوعي. أهكذا أنت يافؤاد؟ تظل غريمي، في الوقت الذي تلازمني كظلي زميل دراسة أعتز به؟

تلتحق هيام بكلية التجارة. وبتّ ألتقي بها في البيت وفي الحرم الجامعي. ونلتقي ثلاثتنا، فما فارقني فؤاد يوماً واحداً. إنه شريك في كل لقاء يجمعني بهيام، بين المحاضرات أو في الذهاب والعودة.. وكثيراً مانتواعد عند محطة الركوب، وكان سكن فؤاد قريباً جداً من سكني وسكن هيام.

صرنا كالفرسان الثلاثة، نتلازم سوياً، يجمعنا الود ولا يفرقنا انسان. وبين ضلوعي، يتمرد فؤادي لوعة وأسى على لغة الصمت التي لا أجيد سواها. صرتُ طائراً أخرس، لا يبين عن مشاعره ولو بالهمس.

لابد ياثروت مما ليس منه بد. لا تكن كالضيف الثقيل يزعج أهل البيت ويضجرهم. لا تثقل على هيام. الحقيقة واضحة جلية. هيام تميل إلى فؤاد، وفؤاد قريب منها. لابد أن تعترف ياثروت بهذا الواقع وتباركه. هذه هي الشهامة وأخلاق القرية. لا تكن ثقيل الظل، فحتى أبياتك التي استعرتها من شاعر آخر

لم تتأثر بها هيام، ولم تعرها انتباهاً. ربما فطنت وتجاهلت مشاعرك، عمداً وقصداً، وربما هي لم تفهم شيئاً ولم تحس بنبض قلبك. أواه أيها القلب الذي لم يخفق لفتاة من قبل. إنه قلب بكر لم يصادف حباً آخر. فكيف بك يا قلب تتعثر في الحب الأول، وتتكتم هواك؟ لا.. إن حبك هذا مقضي عليه بالفشل. هناك فارس سبقك وغزا قلبها، واستأثر به. حقيقة لا تماري فيها، فلا تخدع نفسك، واتئد عواطفك الفياضة وترضى بجراح المهزوم، تداويها وتعيش حياة رتيبة بلا أمل سوى النجاح والوظيفة.

وعشتُ أياماً أتعذب لما أنا فيه من حال. تغيبتُ عن الكلية يومين، فسأل عني فؤاد، فادّعيتُ زوراً أن نزلة برد ألمت بي. وزارتني هيام، نصحتني بالراحة وتناول علاج البرد. وتلطفتْ وأعدتْ لي قدح شاي بالليمون، زاعمة أن هذا الشراب سيشفيني. وهل يُشفى القلب ياهيام؟ الداء في القلب. وتغيبتُ يوماً ثالثاً، فزارني الاثنان معاً. كأنما اتفقا على الموعد. وتكاسلتُ عن تحصيل المحاضرات. وتكرم فؤاد وأخذ ينقل المحاضرات من كراسته إلى كراستي.. مازلتُ مصاباً في هواي، وأزعم أنه البرد أصاب جسمي. في هذا اليوم، استأذنتْ هيام بعيد آذان المغرب ومكث معي فؤاد يكمل نسخ المُحاضرات. وظللتُ أدّعي الاصابة بالبرد، حتى أصابني، ففاجأتني نوبات عطس متتالية. يبدو أنني أصبتُ به بالايحاء. ما علينا من كل هذا. فلا أحد يعرف أصل الداء غيري. رنوتُ إلى فؤاد، لكنه منصرف عني، منهمك في النسخ، ومن حين لآخر يصلح ذراع النظارة حتى لا تنزلق على أرنبة أنفه. ومن فينة لأخرى، يجفف حبات العرق من على جبهته. أمعنتُ النظر في وجهه، معجباً بإخلاصه وتفانيه. إنه ذو خُلُق، لا يبخل بمجهوده على أحد. فاذا كان قد ساعد هيام في دروسها لأنه يحبها، فها هو يساعدني. إنه معطاء، مخلص أشد الاخلاص. شخص كهذا جدير بأن أكسب وده وأبقي عليه. فلماذا تقيم الدنيا لأنه أحب هيام؟ الذنب ليس ذنبه. انه يصاحبها منذ سنوات بعيدة، فنشأت المودة بينهما. عليك أن تزن الأمور بميزان صحيح. وهذه فرصتك لتأخذ موقفاً مشرفاً.. موقف الفارس الشهم الشجاع، وتفسح له الطريق..

قلتُ له:

– أرجو أن تتقبل حديثي ولا تتضايق..

فوجدها فرصة ليتنفس الصعداء، فألقى القلم على النضد، وأسند ظهره على مسند الكرسي قائلاً:

– تفضل..

كاشفته بتعلقي بهيام، لكنها لاتبادلني الحب، وانما تحبه هو. ذُهل لكلامي، وارتج عليه الموقف..

– عفواً ياثروت. لا تؤاخذني. أنت تفترض أشياء لا وجود لها.

– لا وجود لها!.. كيف؟

– هيام أخت لي، مثلما هي أخت لك. ولم أفكر في أشياء أخرى غير ذلك.

أسقط في يدي. كيف؟ هل أجري وراء احساس كاذب؟

– نعم أنت واهم.. أنا لم أفكر في هيام زوجة، ولم أفكر في غيرها. إنها بنت خالتي، أي أنها بمثابة أختي.

ويستطرد:

– لا تنس أننا صغيران على الزواج. الأوان لم يحن بعد.

ورقص قلبي فرحاً. انتشيتُ بفرحة صبيانية.. أهذا فؤاد الذي كنتُ أخشاه؟ ليس غريماً لي ولا نداً. كدت أترك الساحة والانسحاب لأجل خاطره. هكذا يصارحني. اذن فهيام لم يخفق قلبها حباً لأحد. هنالك أمل في أن يخفق قلبها لي. يا لها من فرحة طاغية!. كدتُ لا أصدق. أردت أن أعانق فؤاد، فرحاً وسعادة. أشد على يده وهو ينصرف:

– أشكرك..

وأضيف:

– على نقل المحاضرات..

– نحن أخوان.

وقضيت الهزيع الأخير من الليل أرنو إلى صورتها الصغيرة، وأعيد قراءة

أبياتي التي اقتبستها من شاعر عاشق مثلي. وسهرت حتى الصباح أتطلع إلى الأيام المشرقة القادمة..

عدتُ في الاجازة الصيفية إلى بلدتي*. وماقضيتُ سوى أسبوع، وجنّ بي الشوق إلى أضواء القاهرة، فسافرتُ سريعاً. وتعمدتُ زيارة عمي كل يوم، وأختلي بهيام، مزيداً من الوقت أقضيه معها، وقد تخففنا من أعباء الدراسة، لكنني لم أبح بمشاعري. أحببتُ الوجه الصبيح، والشعر المجدول ضفيرة بسيطة تتدلى على صدرها الناهد، والعينين النجمتين المضيئتين بالأمل، والبسمة الحانية التي لا تفارق شفتيها، وصوتها الأثير.. ماذا أقول لها؟ وأمها لاحظت شيئاً من اهتمامي فتفرح لذلك. تجالسنا مرة وتتركنا مرات. أردتُ البوح بمكنون الفؤاد، فأحجم وأؤثر الصمت.. صوت يعاندني ويستمهلني. تظهر نتيجة الامتحان، وكالعادة نفرح ثلاثتنا. وننتقل إلى السنة التالية. هامي السنون تمر ويقترب يوم التخرج.

قررتُ ألا أصارح عمي أو أبي حتى أتخرج. ارتحتُ للقرار، وان عاكسني القلب الذي طفق يدق دقاته المتسرعة، فأؤنب نفسي على جفائها وعنادها.

وفي يوم، لج بي الشوق، فقررتُ مصارحة هيام بما يعتمل في قلبي، أبثها حديث الغرام. لا يصح أن تظل في هواك مشلول اللسان لا تبين عن شيء، تكاسلتُ لم أذهب للغداء في بيت عمي. واعتصمتُ بشقتي منصتاً إلى طرق متوقع على الباب. طال الترقب. ستأتي هيام بصينية الغداء، كما حدث من قبل. فتحين الفرصة لمصارحتها، وأستبين حقيقة شعورها نحوي، قبل مفاتحة عمي. ظل قلبي يدق مع دبيب أقدام على السلم، ما يلبث صاحبها أن يتجاوز عتبة شقتي صاعداً لأعلى أوهابطاً لأسفل. وبعد جهد جهيد، حانت الفرصة.. فاذا بطرق على الباب.. لكن الطارق كان فؤاد.. ما الذي أتى بك؟ إنه جاء يدعوني للغداء في بيت عمي.. و..

- إنهم ينتظرونك..

خجلتُ من نفسي، فارتديتُ ملابسي على عجل، وذهبتُ معه، فاذا بعمي يوسف جالس إلى المائدة، وزوجته وهيام وأخواتها.. قال لي:

- نحن في انتظارك.. نحن جعنا..

وتاهت نبضات قلبي في زحام كلمات الآخرين. ونظرات عتاب أتوجه بها إلى هيام. لو أنها أتتني، أم أنها تتهرب مني؟ لاشك أنها لاحظت شيئاً خفياً، فتثاقلتْ عليّ. وربما يميل قلبها إلى فؤاد.. نعم إلى فؤاد.. إنها تميل إليه أكثر. تهتم به أكثر. إني أتعذب...

ومن جديد، يشخص فؤاد في مخيلتي خصماً وغريماً. هل خدعني حين ادّعى أنه لا يفكر في هيام زوجة؟ ربما...

وجلستُ أكتب لها رسالة، أطالبها فيها بمصارحتي، باعلان حقيقة مشاعرها. كتبتُ ثلاث صفحات، ومازال القلم يسطر على الورق بأمانة ما يعتلج بصدري..

وضعتُ الرسالة في مظروف، لكني جبنت. احتجزتها وسط كراساتي وكتبي. عشتُ مشتت البال ممزق الفكر لا أستقر على حال. أهادن نفسي بأن اصبري، فلم يبق إلا عام على التخرج. انحرف بي المزاج، وخاصمتُ فؤاد، تباعدت المسافة بيني وبينه، تحت وطأة احساس طاغ بأنه يخدعني، وأنه يميل بهواه إلى محبوبتي، ولن يتورع في خطفها مني.. خطف!.. هكذا.. وفي هذه السنة رسبت ونجح فؤاد.. فتأزمتُ أكثر.. فما عاد يهدأ لي بال أو يستقر بي حال، فاختلقتُ حكاية، وقلتُ لزوجة عمي:

- تصر أمي على تزويجي فتاة ريفية لا تناسبني.

- الموضوع بسيط.. ارفض..

- ستغضب أمي.. هذا سر قلقي..

وبتلقائية قالت:

- سأحادث عمك يوسف، ليذهب إلى والدك ويقنعه بوجهة نظرك.

- لا.. لا داعي.. سأعالج الأمور بنفسي.

كدتُ أبوح بحبي، وأطلب هيام زوجة.. أحجمت. التزمتُ الصمت أعالج تعثر اللسان. أنا طالب فاشل وفؤاد متفوق. إني أخشى أن أواجَه بالرفض، وأعاني انكسار النفس.

مـازلت يا فـؤادي تتكتم هـواك، تظل طائراً مـحلقـاً بجناحين في سـمـاء الحب، لكنك طائر أخرس..

وفي يوم، أعلن عمي يوسف بكلماته القاسية نبأ خطوبة هيام..

وأسقط في يدي، تمتمتُ في غيظ:

– مبروك لفؤاد..

ذُهِلَ عمي، قال مندهشاً:

– فؤاد.. يا ابني، أقول لك خطبة هيام الخميس القادم..

وتردد زوجة عمي:

– عقبالك.. أنت وفؤاد..

– ماذا قلت؟ أليس فؤاد هو الذي...؟

قال عمي منزعجاً من كلامي:

– ماذا جرى لك ياثروت؟ فؤاد.. فؤاد..

وأضاف:

– العريس ليس فؤاد..

طأطأتُ رأسي، وقلت دفعة واحدة:

– كنت أريد طلب يدها.. فترددت.. ظناً بأن فؤاد سيخطبها..

قالت زوجة عمي:

– هيام أختكم. لم تخطبها أنت، ولا خطبها فؤاد..

استأذنت منصرفاً، وحزمتُ أمتعتي عائداً إلى بلدتي، مشتعل الوجدان مبلبل الخاطر.. وواجهت أبي وأمي، قلت لهما في غضب:

– سأخاصم عمي، ولن أدخل له بيتاً

لم يفلحا في تطييب خاطري، وتدفقت الكلمات على لساني:

– ثم انه لم يساعدني في شيء. أنتَ أعطيته مصاريفي بالزيادة. يعني لا فضل له علينا...

أنبني أبي.. ووبخني..

– يا ابني.. لا تنفعل.. أنا لم أعطِ عمك مالاً قط. عرضتُ عليه فرفض، لأنه يعتبرك ابنه. إنه رفض بشدة يا ثروت. ولطيبة أخي، أشعرك أني أعطيته المال ليذلل لك أمور المعيشة، ويرفع عنك أي حرج.

أهكذا كان عمي محباً لي؟ إلى هذا الحد بلغ الحب؟ وتدثرتُ بفراشي أرتعش من حمى أصابتني. عولجتُ منها ونصحني أبي أن أستعد لفرح هيام، الخميس القادم، ولابد من الظهور بمظهر الرجال النبلاء، أفرح لفرحها وأشاركها سعادتها..

– من يحب لا يكره..

امتثلتُ لنصيحته.. وسافرنا، حاملين الحقائب والسلال المليئة بخيرات الريف. كان الفرح كبيراً. وألفيت عمي يوسف مغموراً وسط الزحام يلبي طلبات الصغار والكبار. وهذا فؤاد يساعد في توزيع الحلوى والمرطبات. بحثتُ لنفسي عن دور، غير دور المتفرج. وهيام عروس في أبهى زينة بثوبها الأبيض المحلى بنقوش الورد.. وهذا عريسها، شاب مهذب لم ألتق به من قبل..

انطلقتْ الزغاريد وقرعت الدفوف، وصوت أمها يأتيني من قلب الزحام:

– عقبالك يا ثروت..

يحضنني فؤاد في مودة..

ويلكزني أبي، دافعاً اياي لأهنئ ابنة عمي.. هيام.. فتقدمتُ إليها أمد يدي، مصافحاً مهنئاً. وتذكرتُ قصيدة غزل استعرتها من عاشق مثلي، وكتبتها لهيام.. هل كانت الأبيات غير موزونة؟

❋ ❋ ❋

البنية السردية في رواية «المخطوفون»

د. نعيم اليافي

مقدمة:

إذا كان الدأب شرطاً أساسياً من شروط اكتمال التجربة الفنية ونضجها، فإن في روايات الاستاذ عبدالكريم ناصيف مايمكن أن نعده، على هذا النحو أو ذاك شاهداً على هذه الحقيقة. ومع ايماننا الراسخ بأنّ سبيل الكتابة الروائية طويلة ووعرة. وقد تحتاج إلى طبيعة صبورة تجالد وعورتها، نجد أن الاستاذ ناصيف يمتلك نفساً طويلاً يؤهله للمتابعة.

* د. نعيم اليافي: باحث وناقد، استاذ في جامعة دمشق ورئيس فرع اتحاد الكتاب العرب بحلب. يكتب في العديد من مجالات المعرفة الانسانية، صدرت له مجموعة من الكتب والدراسات.

إذ يقدم في كل رواية يكتبها امكانية جديدة من امكانات الصنعة الروائية. ففي روايته الأولى «الحلقة المفرغة» اعتمد ضمير المتكلّم لينقل التجربة الفردية لـ «يسرى رمضان» إلى الأفق الاجتماعي العام، محاولاً، قدر الامكان، وعلى الرغم من كلّ العقبات التي تعترض كاتباً مبتدئاً، أن يخلع على السيرة الذاتية طابعاً روائياً تخييلياً. وقد كانت محاولته مترجحة بين السرد القصصي المباشر وغير المباشر، والوصف شبه التوثيقي[١]. وربّما كان ذلك مرهوناً بكون مايرويه الكاتب مستقى من ملف حادثة واقعية أحاطتها تفاصيل كثيرة حولّت الزمن الروائي عن مساره العام وركّزته على حياة الشخصية الأساسية – يسرى رمضان.

بيد أنّ ثلاثيّته «المدّ والجزر» جاءت بصيغ سردية أعلى مستوى من تلك التي عرفناها في «الحلقة المفرغة». ومع أنّ الكاتب بقي مهيمناً على الراوي في ادارة خيوط الحركة القصصية، وحسم صيروراتها، فقد اختلف توظيف التقنيات الروائية اختلافاً شبه كلّي عن تجربته الأولى. فبدل المسح المكاني العجول الذي ساد في «الحلقة المفرغة»، ولاسيما في الفصل السابع والعشرين منها، شهدت «المد والجزر» تراكيب سردية كان لها دور فعال في دفع الأحداث ضمن سياق السيرورة التي ابتغاها الكاتب، وفي أثناء تعامله مع التراث الديني والثقافي خاصّة، وذلك ليسبر من خلاله ذوات شخصياته على نحو مانقرأ في افتتاحية الجزء الثاني من الثلاثية وعنوانه «الانكسار»: «**إذا زلزلت الأرض زلزالها، وأخرجت الأرض أثقالها، وقال الانسان مالها، يومئذ تحدّث أخبارها، فما تراها كانت أخبار الأرض بعد زلزال حزيران؟ بماذا تحدّثت بعد تلك الهزيمة... الخ**[٢]، فالآية القرآنية الكريمة لم تشكل استعارة تراثية – دينية وحسب، بل دخلت ضمن مجرى السرد العام والخاص في آن معا. فمن الجانب العام نجد أنّها اندغمت في لغة الكاتب – الراوي كقوله: «زلزال حزيران، وبماذا تحدّثت»، ومن الجانب الخاص صارت دلالة الآية جزءاً

من مناجاة «شعبان الدحل» مُختار تلك القرية الجولانية الذي صعقته هزيمة حزيران عام ١٩٦٧. والربط بين الجانبين قد يستدعي أن يتدخّل المؤلف ليتكلم بسخرية لّاحة عن زلازل طوكيو، وأغادير، وسان فرانسيسكو، وقد لايستدعي ذلك.

التدخّل مشكلة تقنية يجدر بنا أن نقف عندها بالتحليل والدراسة إذا توخّينا أن نلاحق منحنى التجربة الروائية للأديب الكاتب خاصة أن الأدوات السردية التي استعان بها في ثلاثيته، شبيهة إلى حدّ بعيد بالأدوات التي استعملها في رواية «المخطوفون» وعندما نقول شبيهة، فنحن لانقصد، بالطبع، أنّها متطابقة، مما يقودنا إلى اثارة السؤال الآتي: ماطبيعة البنية السردية» في الرواية، وهل ساهمت هذه البنية في تواتر القصة المحكيّة وتعدّد محاورها؟ وسيعكس هذا السؤال بدوره الكثير من العثرات النقدية التي تتعلق بالمنظور المنهجي العام الذي يشمل مجموعة مدارس النقد البنيوي واتجاهاته، لذلك، وقبل أن نبحث مسألة «البنية السردية» في «المخطوفون» نرى من المفيد تحديد المفهومات التي سنعتمدها في دراستنا هذه.

مصطلحات الدراسة ومفهوماتها:

مصطلح السرد NARRATION من أكثر المصطلحات اثارة للنقاش، والمسائل الخلافية، فمسالك الدارسين متشعّبة ليس في مجال تحديد المفهوم فقط، بل في سعة هذا المجال للمدلولات المتباينة وضيقها عنها كذلك. فمنذ نشوء علم اللسانيات برز الاهتمام بالسرد بصفته تعبيراً عن طائفة من الوحدات اللغوية المنتظمة التي تشكّل القصّة، لكن دوسوسّير لم يدرس هذه الوحدات الا من زاوية التركيب النحوي، وبناء على علاقتها بالمتكلّم والمخاطب، أي انطلاقاً من كونها ظواهر لغوية[٣]. ولاشكّ في أنّ اختصاص «السرديّات» نما في تربة علم

اللغة السوسيري، لكنّه لم يغدُ اختصاصاً متكاملاً الا فيما بعد. ولهذا يمكن اعتبار علم السرد Narratology علماً لاحقاً لاطروحات دوسوسير اللغوية. لأنّ المشتغلين فيه وسّعوا حدود استخدامه لتشمل علم الدلالة، والبنيوية، وحتى علم الجمال الأدبي.

إذاً لاعجب من تداخل الاتجاهات، واختلاف التسميات حتى لو تشابهت المنطلقات؛ ويمكن أن نشير إلى مفهوم البنية السردية Narrative structure في فرنسة هو: في الواقع، عدّة مفاهيم يصعب على الباحثين توحيدها. ومعناه عند تودوروف لايقترب الاّ جزئياً من المعنى الذي يعطيه اياه جيرار جينيت أو بورنوف وأوليه(٤). ومجرّد المقارنة البسيطة بين المدرسة الفرنسية، والمدرسة الانكليزية (هنري جيمس)، أو المدرسة الامريكية أو السوفيتية، تظهر لنا مدى عدم استقرار علم السّرد على الرغم من مضي قرابة القرن على ولادته. ويكفي أن نضرب مثالاً واحداً على تعدّد تسميات الخطاب السردي المختلفة باختلاف الباحثين ونظرياتهم، ومنها - كما يوردها سعيد يقطين: «وجهة النظر - الرؤية - البؤرة - حصر المجال - المنظور - التبئير»(٥).

وثمة كمّ لايستهان به من الدراسات التي تتصدّى لمشكلات السرد من هذه الزّاوية أو تلك، ونرى معظم هذه الدراسات مترجماً إلى اللغة العربية بمصطلحات مختلفة هي الأخرى. ولمّا كان تعدّد النظريات الأجنبية عاملاً من عوامل عدم دقة هذه المصطلحات، فانّ الترجمات العربية تضيف عاملاً آخر على قدر كبير من التعقيد يبدأ من البحث عن المعادل اللفظي للمصطلح الأجنبي وينتهي إلى دلالته المنهجية الثابتة التي تجعل منه أداة صالحة للبحث الأدبي المتعمّق. ولذا رأينا ضرورة الانفتاح على المناهج التي تعنى بدراسة النصّ الروائي، ونستقي منها ماينا سبنا. وانّا لواجدون في عدم وحدة المصطلحات منزلقاً خطيراً من مزالق النقد الروائي. وهو منزلق يدفعنا للبحث عن الأسس

العامّة التي لايختلف عليها المترجمون أو الناقدون الذين درسوها بالانكليزية أو الفرنسية أو غيرهما.

من هذه الأسس أنّ السرد يتضمّن ثلاثة عناصر متضامّة فيما بينها وهي: الكاتب، والقصة، والقارىء، أو المرسل والرسالة والمرسل إليه. أمّا الرابط الضام لهذه العناصر فهو عملية القص التي تفترض وجود الراوي ومن معرفة كيفية نظر الراوي إلى أحداث القصّة، والشخصيات التي تقوم بها، نستطيع أن نحدّد معالم البنية السردية للرواية التي ندرسها. ومفتاح هذه المعرفة يوجد - في رأينا - في مفهوم وجهة النظر Point of View التي تتيح لنا استعمال مصطلحات أخرى تابعة أو منضوية تحت هذه الوجهة من مثل الكاتب - الراوي، والراوي - الشخصية، والشخصية - الشخصية، فوجهة النظر مقنّن فعال لتواتر القصة المروية، فعبرها تنتظم وظائف العناصر للبنية السردية وعلى رأسها الحيّز المخصص لأفعال الشخصيات؛ ذلك لأنّ كل شيء يتغير في القصّة الاّ أفعال الشخصيات ووظائفها، مما يعطي أهمية بالغة لدور الراوي الذي يحيطنا علماً بأسرار هذه الشخصيات سواء أكان يراها من الخارج، أم كان واحداً منها.

وعندما نجعل مفهوم «وجهة النظر» مفهوماً مركزياً يتحدّد منهجنا على نحو أفضل، ولانكون مضطرين لتشعيب دراستنا للرواية مرّة باعتبارها حكاية Fable، ومرّة باعتبارها قولاً أو خطاباً Discours(٦). فالسرد الذي يدير الراوي خيوطه يدمج الجانبين (المندمجين أساساً) فيما يمكن أن نسميه بحركية الحدث Dynamique of Action. وفي هذه الحال ستغدو الفوارق بين مصطلح الحكاية ومصطلح القول أو الخطاب ثانوية بالقياس إلى المنظومة السردية العامّة المرهونة بوجهة نظرالراوي ليس على صعيد تطوّر الشخصية وحسب، بل على صعيد الزمن الذي تتطوّر فيه هذه الشخصية. وعلى هذا ستتراوح حركة

السرد بين دفع الأحداث نحو صيروراتها، وإيقاف حركتها للانعطاف باتجاه التصوير الوصفي، أو الارتداد الاستذكاري، أوربّما التنبؤ الاستشرافي[٧].

ونحن – ان كنا نعتقد أنّ النص يقدّم على الدوام أشكالاً غير نهائية للسرد وتقنياته – نرى أنّ البنية السردية على الصعيد النظري الذي تقدّمنا به قد يتقاطع مع أطروحات البنيويين في ناحية أو أكثر من نواحيه، ولاسيّما في مسألة «المونتاج» ونماذجه التي تسمى في البنيوية بـ«السردي» أو «بعلم السرد». وهذا ماسنسعى لتحليله وتوضيحه في رواية «المخطوفون» لأنّها تقدّم من هذا الجانب نماذج سردية متعدّدة، ومتداخلة في آن معاً.

مستويات الرؤية:

بنية السرد تقنية تستجيب لضرورتين تتعلّقان بقارىء الرواية هما:

١ – معرفة «من يتكلم؟» في القصّة

٢ – معرفة «من يرى» أحداث القصّة ومجرياتها؟

وهاتان الضرورتان متلازمتان، ومايهمّنا هوتأكيد أنّ الرؤية هي شرط الكلام، بمعنى أن «وجهة النظر» التي تشمل «مستويات الرؤية» هي التي تحدد طبيعة الرؤية فيما إذا كانت ذاتية أو موضوعية فالذاتية تعني الحضور الدائم للراوي وهيمنته على شخصيات القصّة، على حين أنّ الموضوعية تجعل دور الراوي دوراً ناقلاً، شبيهاً بدور الخالق عظيم القدرة وغير المرئي، والذي – كما يقول فلوبير – «نحسّ به دون أن نراه»[٨].

واستناداً إلى الذاتية والموضوعية يحدّد جينيت[٩] نوعين من الرواة: راو كلّي المعرفة، يحيط بكل شيء في القصة، وراو – شخصية أو بطل يروي قصّته بنفسه. وبوساطة هذا التحديد يسهل الحكم على البنية السردية العامّة للرواية، إذ يميّز النقاد «روايات ضمير المتكلم» و«روايات ضمير الغائب». وتخضع

الروايات الأولى لرؤية داخلية، بينما تخضع الروايات الثانية لرؤية خارجية. والسؤال الآن: ما الطبيعة العامة للبنية السردية في رواية «المخطوفون» وما المستويات التي تطرحها على صعيد الرؤية السردية؟

يختار الكاتب عبدالكريم ناصيف لتمرير وجهة نظره عبر الراوي، رؤية خارجية تجسّدها المقاطع الآتية التي سنختارها من سياق السرد حيث يكون توزيعها ممتداً على طول النص، ومستقى غالباً من فواتح الفصول:

(أ) «رفعت السفينة مراسيها وبدأ الجسر الخشبي بالتحرك فاصلاً السفينة عن رصيف الميناء، فيما انطلقت نفثة بخار قوية تشقّ عنان الفضاء معلنة رحيل «قاهرة البحار» في رحلتها إلى الشاطىء الآخر. (الرواية ص٩).

(ب) «طوال الأيام الثلاثة التالية، كان ثمّة شاغلان للسفينة وركّابها: السندباد، ودوار البحر» (الرواية ص ٤٢).

(جـ) «للنوم عدوّان: الألم والخوف، يقربك الألم فيجفوك النوم ويحلّ بك الخوف فيبعد عنك الرقاد ذلك أن للنوم أثافي ثلاثا لايقرّ الاّ بها: طمأنينة النفس، وراحة البال والاحساس بالأمان. وكيف يرقد جفن لمن فقد الأثافي الثلاث». (الرواية ص ٦٦).

(د) «ليس هناك مطلق» هذا ماقاله اينشتاين فألغى أشياء كثيرة وبدّل مفاهيم كثيرة. الحقّ المطلق، الكمال المطلق، القيمة المطلقة، كل ذلك انتفى، وبانتفائه انتفت أيضاً مصطلحات كثيرة...» (الرواية ص٩٠).

هـ - «عند الأصيل هبّ ليون من فراشه على صوت مكبّر ينادي بالناس أن اخرجوا إلى السطح وألقوا نظرة أخيرة على مساعد القبطان...» (الرواية ص ١٧٠).

و – «الذاكرة شريط تسجيل يكون حيناً بالغ الصفاء فيقدّم لك أخفت الأصوات وأدقّ الهمسات، لكنّه في حين آخر يكون مشوشاً...» (الرواية ص ٢٠٣).

ز – «كزّ غالي بابا على أسنانه، وزمّ شفتيه...» (الرواية ص ٢٠٨).

فالجو الذي تصوّره هذه المقاطع يوحي بأن الذي يرى ويتكلم هو راوٍ كلّي المعرفة، ويستحضر إلى الذهن الكاتب نفسه الذي يتماهى مع الراوي ويأخذ عنه الكلام ليتحدّث عن أفكاره الخاصّة كما يظهر في النصوص (جـ، ر، و). على أنّ الرؤية الخارجية لاتمنع الكاتب من تنويع مستوياتها. وما في النصوص التي استشهدنا بها سوى طابع عام ربما نستطيع بمساعدته القول: انّ رواية «المخطوفون» مسرودة بضمير الغائب، وهذا الضمير يفسح المجال لضمائر أخرى يعبّر عنها انعطاف في وجهة السرد، أوتداخل في مستويات الرؤية.

ولكي نميّز هذه المستويات سنستعين بمفهوم التبئير Focalisation الذي استنبطه كلّ من بويّون، وتودوروف، وجينيت وباتيّون، ودرسوا مفهوم الرؤية السردية من خلاله وأبرزوا نماذجها الأكثر شيوعاً في السرد الروائي، وهي:

١ – **الرؤية من الخلف**: التي تجعل الراوي في مستوى من العلم أعلى من مستوى الشخصية، على نحو ما نقرأ في هذا الشاهد من رواية «المخطوفون»:

«كان من الواضح أن المعماري متفائل بالمستقبل، فرح برحيله إلى الشاطىء الآخر شأنه شأن سماح وليون وعجّان الحديد وركّاب السفينة جميعاً... فحيثما نظرت في صالة الطعام كنت ترى جماعات باسمة، تسمع ضحكات هنا وهناك... تشعر بالعيون تزغرد...»(ص ٣٠).

فاستخدام الفعل الناقص «كان» من جهة، وأسلوب الشرط من جهة ثانية يدلان على أنّ الراوي متوضّع خلف «الشخصيات» يلاحق تحركاتها ومظاهر انفعالاتها وينقلها لكن ليس كما تحدث في الحقيقة، بل كما يرى هو أنّها تحدث. ولايكاد مستوى الرؤية من الخلف يتأثر تأثراً يذكر باستعمال الراوي لصيغة المخاطب (نظرت، وتسمع، وتشعر). وتجدر الاشارة إلى أنّ هذا المستوى من الرؤية غالب الاستعمال في الرواية، وكثيراً مايعتمده الكاتب لكشف ظروف شخصياته الزمانية، والمكانية، والنفسية، كما في هذا النصّ: «**كانت قاعة الطعام، صالة الرقص، أبهاء الاستقبال جميعاً قد أعدّت للحفل، الزينات في كل مكان(...)... يملأ هذا الاحساس دخلت «سماح» الحفل... شاعرة وكأنّها تكاد تطير فرحاً.. إلى جانبها! أخوها ليون وإلى الجانب الآخر «حازم عجّان الحديد» الذي بدا وكأنه ينشدّ إليها اللحظة تلو الأخرى (...) بصعوبة بالغة استطاع ضرغام اقناع عروسه بحضور الحفل، كان القبطان قد زارهما بنفسه...»**. (**الرواية**، ص ٥٥، ٥٦).

فالتبئير كلام الراوي معدوم؛ لأنه يعتمد المسح العام دون التركيز على شخصية دون أخرى. ولذلك يطلق النقّاد على هذه الرؤية اسم «نظرة الاله» والاله هنا معادل لعلم الراوي بأقدار الكون القصصي الذي يرويه. ولاتكاد رواية من الروايات الكلاسيكية تخلو من هذه الرؤية.

٢ – **الرؤية** «مع» التي يكون الراوي، بموجبها، مساوياً للشخصية من حيث المعرفة بالقصّة، كما يتّخذ التبئير مساراً داخلياً لتتوازى الذاتية والموضوعية. وهذا مايتهيأ في الرواية عندما يوائم الراوي بين «رؤيته» للأشياء، و«رؤية» الشخصيات لها أيضاً. وبفضل هذه الموازاة يشعر القارىء بالمشاركة في القصة التي تتوالى أحداثها في مجرى التنوّع السردي. فلنقرأ هذا المقطع

المعبّر عن ذلك: **بـل نذهـب.. والآن.. «ردّ حـازم بصوت كـالصـراخ، فالجندي السـابق لم يستطع أن يتصوّر كيف تصل النذالة (...) فاندفع مسرعاً، جاراً معه «سماح» وأخاها «ليون» يشغل ذهنه سؤال واحـد فقـط: «مـاذا ينبغي أن أفـعل؟»(...)، «... شـهـد حـازم في بعض العـيـون دمـوعـاً...» آه أيّتـهـا الدمـوع لماذا لاتتحـولين إلى نار تشـعل غـابات الخنوع؟» راح يتـسـاءل وهو يقترب من الدقل». (الرواية، ص ١٦٠ – ١٦١).**

والهـدف من التنوع السـردي هو خلق التناوب في الدور بين الراوي والشخصية، إذ تترافق المقاطع الخاصّة بكل منهما مع الخطاب المباشر والخطاب غير المباشر. لكن الخطاب الأخير يطبع البنية السردية بطابع الوصف والتحليل النفسي السطحي والمعمق: **«صعَّد القبطان آهة طويلة بدت وكـأنّها ستخل بتوازنه فأسرعت المحامية تسنده ثمّ تجلسه على المقعد الخشبي الضيّق بينها وبين الشاعر(...) وكانت ثيابه متّسخة مشعّثة لكأنّها ثياب متسوّل مقعد يزحف زحفاً على الطرقات «مـاأسـرع مـايتغيّر الانسـان حين يحطّ عليه الحدثان!» «آيه... آحك... مـاذا عنكم؟ (...) قال القبطان غالي بابا بنبرة قريبة من الهمس وسرعة بدت مشحونة بكلّ مافي العالم من لهفة وشوق» (الرواية ص ١٦٦).** والراوي لايكتفي بمصداقية مايرى، انّما يضيف إليها مصداقية الشخصيات التي يتحدّث عنها. ومع أنّ هذه التقنية قليلة في الرواية إذا قيست الرؤية من الخلف، تبقى بارزة في رواية «المخطوفون». وهذه ايجابية من ايجابياتها على أية حال.

٢ – **الرؤية من الخـارج** التي يتراجع فيها الراوي مفسحاً المجال لتقدّم الشخصية التي تتفوق درجة علمها بالأشياء على درجة علمه. ويغدو

الخطاب خطابها، وبدل أن يتجه التبئير نحو الداخل ليعود من جديد إلى الخارج، يصير داخلياً محضا، حيث يكوّن الحوار الداخلي مركزه، ومنبعه أيضاً، ويتاح للقارىء أن يقف أمام الشخصية مباشرة، ويطلّع على أسرارها، وهمومها سامعاً لغتها هي لالغة الراوي الوسيطة. غير أنّ هذه التقنية لاترد صافية في رواية «المخطوفون»؛ لأنّ الراوي يأخذ دور المنظّم لكلام الشخصيات الاستبطاني، وربّما رجع ذلك إلى طبيعة التداخل في المنظورات السردية. ويضاف إلى التنظيم محاولاته المتكرّرة ألاّ ننسى أنّ الشخصية تتذكّر أو تحاور ذاتها. فهذا زوج كلثوم تعتمل في رأسه الأفكار اثر اصابة كلثوم بدوار البحر: «**اللعنة!! لو كنت أعلم أنّها ستصاب بدوار البحر لما اخترت الارتحال بالسفينة؟؟**» «كان مايفتأ يكرّر لنفسه «**شهر عسل منحوس» بدأ المرض والالم اذن، ستكون الحياة كلّها مرضاً وألما**..». **هكذا كان يناقش الأمر، محاوراً مجادلاً، فهو وحيد.. عروسه ضعيفة مريضة، لاتستطيع فتح شفتيها الاّ لتصعيد آهة أو دفع قيء فمن يحاور يا ترى؟**» (الرواية ص ٥١). إذاً، الوحدة هي مفتاح التأمل، ومراجعة الذات، ومخاطبتها. والقارىء لايتأخر كثيراً عن ادراك مغزى هذه اللعبة التقنية حتى لو لم يتدخّل الراوي لتسويغ الحوار الداخلي. ومايقال عن هذا النصّ الذي أوردناه دليلاً على هذا المستوى من الرؤية السردية، يقال عن أمثلة كثيرة تنتشر في «المخطوفون» ولاسيّما في فصولها الأولى.

تجليات المواقع / تعدّد الأصوات[١٠]:

قد يكون في طبيعة البنية السردية المركّبة لرواية «المخطوفون» خصوصية تعدّد الأصوات التي تساهم في دفع أحداث القصة، وديناميتها. ومن السهل على القارىء أن يضيف إلى صوت الراوي الذي تجلّى في أثناء عرضنا

لمستويات الرؤية، أصواتاً أخرى ترفده، وتوسّع من جوانبه، وهذه الأصوات هي:

١ - الصوت التوثيقي - الاخباري الذي يبدو على شكل مقتطفات من أقوال الصحف، ويستعين به الكاتب ليكون رافداً للأصوات السرديّة الأخرى، وذلك بدءاً من الفصل الثالث حيث نقرأ قبل بداية الفصل الترويسة الآتية: وقد **أثارت حملة العنف الجديدة التي أعلنها اسحق رابين والقائمة على أساس تحطيم وتكسير عظام «الفلسطينيين» مناخاً من الاستياء العام، وأسفرت هذه الحملة عن جرح عدد كبير من المواطنين الفلسطينيين وبلغ الذين عولجوا في أحد مشافي غزّة من الكسور ...الخ». (الرواية ص ٦٥)**. ويتكرر هذا الصوت في مطلع الفصول اللاحقة حتى آخر الرواية. وقد لعب الصوت الخارجي في ظاهره دوراً هاماً في عملية مشاكلة النصّ الروائي للواقع. فانطلاقاً من اللحظة التي اكتشف فيها القبطان غالي بابا وأعوانه خطر الغرباء، وحقيقة المضايقات التي سبّبوها لركّاب السفينة، قرّر الراوي أن يوقف ايحائية النص باثبات شرائح من واقع يتداخل فيه، ويرفده بحوادثه وشخصياته. وهكذا نجد القرصنة التي مارسها الغرباء بخطفهم «لقاهرة البحار» معادلة لجريمة الصهاينة بحق شعبنا الفلسطيني كما يفيد المقطعان المتواليان من نهاية الفصل الثالث، وترويسة الباب الرابع التوثيقية.

- .... وحين أوشك أن يخرج سمع ابن جدعون يردّ وقد لحق بعصابته: «ليكن ذلك أيّها القبطان.. قرصنة.. خطف... سمّها ماشئت. المهم أن تصبح السفينة لنا، المهم أن تعترفوا بذلك وإلى أن يتمّ هذا أنتم مخطوفون». (ص٨٨).

- «لقد قتل الاسرائيليون مالا يقلّ عن ثمانية وثلاثين فلسطينياً خلال الأحداث التي جرت هناك، في الضفة الغربية المحتلة والقطاع». (ص٨٩).

٢ - الصوت الاسطوري - الغيبي الذي يجمع بين الداخل والخارج، فهو

داخلي بحكم أنّ من يمثّله هو واحد من ركّاب السفينة اسمه السندباد، وخارجي لأنّ السندباد الموجود في السفينة هو نفسه السندباد البحري صاحب المغامرات التي تحكيها قصص «ألف ليلة وليلة». وهذا الصوت يعطي السرد أبعاداً غرائبية، واشكالية أيضاً، على صعيد تكوّن الشخصية، كما على صعيد الخطاب السردي. وإذا كان انتقال السندباد البحري إلى «قاهرة البحار» قد حمل شحنة جديدة بوجود حفيدته معه، فقد بقيت طبيعة الحكايات التي قصّها على ركاب السفينة محتفظة بشحنتها الغرائبية، والاسطورية. أوليس في ذلك علاقة معاكسة لتلك التي أقامها الصوت التوثيقي – الاخباري؟! ففي التوثيق خرج الخطاب من التخييل إلى الواقع، وفي قصص السندباد خرج التخييل المشابه للواقع، إلى تخييل التخييل، أو لنقل إلى تخييل من نوع خاص أقلّ مايميّزه هو تجاوزه للمعقول بما يتطلبه من امكانية التصديق. ذلك لأنّ صوت الراوي يندغم في صوت السندباد مرّة، ويترك المجال لصوت شهرزاد مرّة أخرى. وحتى في الحال الأولى يجمع صوت السندباد بين صوت الراوي – الشخصية، والراوي – المتخيّل من خلال عبارة «كان ياماكان في قديم الزمان»... ثمّ يأتي ضمير المتكلم ليعطي صوت السندباد واقعيته الحاضرة إذ يقول محدثّاً:

«كان ياما كان في قديم الزمان... كنّا مسافرين ذات يوم على مركب عظيم فيه تجار وركاب أهل خير وناس ملاح طيّبون. ولم نزل سائرين من بحر إلى بحر ومن جزيرة إلى جزيرة ومن مدينة إلى مدينة وفي كل مكان مررنا عليه نتفرّج ونبيع ونشتري ونحن في غاية الفرح والسرور إلى أن كنا في يوم من الأيام...الخ»(ص٧٤). ففي هذه الحكاية السندبادية صوتان: صوت من داخل الرواية، على اعتبار أنّ السندباد من شخصيات «المخطوفون»، وصوت من خارجها؛ لأنّ الكاتب استعار الحكاية أصلاً من «ألف ليلة وليلة»، وجعلها قصة ضمن مجريات قصة روايته.

لكن هذا الصوت نفسه سيصير خارجياً عندما سيسند فعل القصّ إلى شهرزاد، والسندباد نفسه سينقل عنها نقلا، يستعير فيه الكلام المباشر ويقول: **«قالت شهرزاد: بلغني أيّها الملك السعيد ذو الرأي السديد أن السندباد البحري تابع حكايته لأخيه السندباد البرّي قائلاً: فبينما نحن في تلك الجزيرة.. الخ»** (ص١١٩). ومما ان يسائل القارىء نفسه عن موضوع حكاية شهرزاد للملك السعيد، حتى يكتشف أن تحكي قصة السندبادَ البحري الذي ينقل كلامها إلى حفيدته والآخرين الموجودين على ظهر السفينة «قاهرة البحار». وربما نجح الكاتب في مثل هذه المواضع محققاً تعددية الأصوات السردية التي تعدّ من التقنيات الروائية المعقدة. ولو حاولنا الآن أن نجسّم هذه التعدّدية لنتج لدينا المخطط الآتي:

حكاية السندباد عن نفسه = صوت الراوي + صوت الشخصية

حكاية السندباد عن قصته } صوت الراوي - الشخصية +

كما روتها شهرزاد } صوت شهرزاد +

للملك شهريار } صوت الراوي - الشخصية .

وتنبني علاقات المخطط داخل قصته الرواية التي يرويها راو آخر غير السندباد، مما يدخل إلى بنية السرد بعداً آخر أيضاً يتعلّق بصوت الراوي المتراجع في هذا الموقع، والمتضمّن فيه رغم ذلك.

– ومن توابع صوت السندباد المتعدّد الأبعاد، صوت غيبيّ ذو أصول عقائدية كتلك التي أفصحت عنها احدى شخصيات المخطوفون، وهي **«الجارة الخامسة»** دون أن ترى كون السندباد قد تقمص نفسه عشرين أو ثلاثين مرّة، أية مجافاة للمنطق: **«أيعقل أن يتقمّص السندباد نفسه عشرين أو ثلاثين جيلا؟» «محتمل» ردّت صاحبة الفكرة الغريبة» والاّ كيف تفسّرين ظاهرة هذا الرجل؟» «لا وألف لا، فكرة التقمّص، تقوم**

على مبدأ العقاب والثواب... من كان صالحاً في حياته يرتقي مرتبة في سلّم الحياة، ومن يكن طالحاً ينخفض مرتبة...الخ» (ص٤٣). ولانغالي إذا حكمنا على هذا الصوت بأنّه لم يتجاوز كثيراً صوت الكاتب – الراوي، وان جاء بصورة حوار بين مجموعة شخصيات لانعرف أسماءها، ولاماضيها. ولانجد أن الرواية بحاجة إلى هذا الصوت لتسويغ وجود شخصية السندباد، وان كان النصّ مشحوناً بدلالات أخرى لامجال لذكرها هنا.

٣ – الصوت الثقافي الذي يذكّر القارىء دوماً بوجود الكاتب في جبّة أية شخصية من الشخصيات، وان تمثّل ذلك بصيحة أحد ركّاب السفينة: «صاح أحد الرجال الذين كانوا قد تجمّعوا في تلك الأثناء اما بدافع الفضول أو بدافع الشعور بالواجب تجاه مسألة بدت وكأنّها تقلق ركاب السفينة» **الموضوعية والمنطق المجرّد، هذان هما المبدآن اللذان ينبغي أن نسير عليهما. أمّا الشؤم والتطيّر وماإلى ذلك من خزعبلات فأمور لايجوز أن تدخل دائرة تفكيرنا.. هكذا تكلّم زرادشت!!»**. وماالجملة الأخيرة الا الدليل الساطع على أنّ فكر الشخصية (أحد الرجال) المتنوّرة يشي بفكر الكاتب، وبثقافته. والاّ فمن هو هذا الرجل المسافر الذي استعمل عنوان كتاب نيتشه «هكذا تكلم زرادشت» وكأنّه مفردة عادية من مفردات حديثه اليومي، وحديث من يسمعوه، على اعتبار أنّ العنوان سبب ضحك السامعين: **«وانطلقت قهقهات من هنا وهناك بدت وكأنّها تضع خاتمة للمسألة، فقد انفضّ الاجتماع للتوّ». ص(٤٨).**

واستعمالات الخطاب الثقافي كثيرة ومتنوعة سنقتطف منها بعض الأمثلة:

١ – الثقافة الميكانيكية: لم تكن السفن يومذاك تعرف المحرّكات بخارية كانت أم انفجارية..». ص(٥٣).

٢ – الثقافة الأدبية: يقول السندباد للشاعر **«تكتب الشعر**

الحديث اذن؟» ويدور حوار «وأنت لايمتعك الا الشعر العمودي... أليس كذلك؟» «أنا يمتعني الشعر الموسق.. فالشعر نغم يا شاعري وحيث لايوجد نغم لايوجد شعر». «اتفقنا اذن.. لكنك في شعري تجد النغم الداخلي.. الموسيقى التي تسكن الأعماق فتهزّ الوجدان طرباً». ص (٦٠ – ٦١).

٢ – الثقافة الجغرافية: «... أمّا البحر، ذلك الزئبق الرجراج، القلّب المتحوّل ذاك الذي يرتفع إلى الأعلى حتى ليخيّل إليك أنك تصعد قمة ايفرست، ثمّ ينخفض إلى أسفل حتى ليخيل إليك أنّك تهبط أعماق البحر الميت..» (ص ٦٦ – ٦٧).

٤ – **الثقافة السياسية**: وهي أقل الأصوات وطأة على بنية السرد وتطوّرها: **استأنف ابن جدعون متجاهلاً كلام القبطان وسخريته «طوال عمري كنت أتخذ من غاندي مثلاً أعلى.. تصوّر.. المهاتماغاندي العلَم الزاهد، رجل ضعيف الجسم نباتي النزعة لايأكل اللحم أبداً ويواجه أعتى امبراطورية في التاريخ، امبراطورية بريطانية التي لم تكن تغيب عنها الشمس، وماهو سلاحه اللاعنف، أليس هذا مثيراً للاعجاب؟». (ص ١١٠).**

ولسنا ندري أين يمكن أن نصنّف الثقافة التراثية التي يبثّها الكاتب في ثنايا خطابه السردي، غير أنّنا لن نستعمل صوتاً مستقلاً، فالتصاقها بالكاتب – الراوي يضيق كثيراً من ميدان خروجها إلى أفق الخطاب المستقل. ونرجّح أن يكون التضمين هو المروم عند الكاتب. فالقبطان غالي بابا يخاطب ابن جدعون قائلاً: **«لم تؤمن بشيء وتفعل عكسه؟ لم تقول مالا تفعل؟... كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون»**. فالاقتباس القرآني ظاهرة غدت معروفة في نصوص النثر العربيّ الحديث، وفي النصوص الروائية خاصّة (المخطوفون ص ١١٠، ١٣٠، وغيرها).

أنماط السرد:

قد يعني مصطلح «أنماط السرد» علاقة الراوي بالمروي من حيث الخطاب أو القول، ومن حيث البعد الزمني لهذا الخطاب. لكنّنا نقصد من استعماله البعد الزمني لـ «وجهة نظر الراوي» الذي يستعمل صيغاً متعددة لاكمال جوانب قصته في الماضي والحاضر وربّما في المستقبل. ولعلّ في هذا التركيب الزمني لوجهة النظر السردية مايهيء للرواية أن تستوعب تقنيات الفنون الأخرى وفن السينما خاصة، ولاسيما في القطع المشهدي الجامع بين عدة أزمنة في لحظة واحدة مما يمكن أن نسمّيه بالسرد الفيلمي المتزامن. ومايهمّنا الآن ليس الجانب الجمالي، بل الجانب التقني - السردي، إذ نعمد إلى تمييز أنماط السرد التي اعتمدها الكاتب - الراوي في عملية «القص».

يحدد الدارسون حركتين للسرد في علاقته بالزمن، وهما حركتان تساعدان الكاتب في حلّ المشكلات الناتجة عن الزمن السردي:

١ - الحركة الأولى تتصل بموقع السرد من الصيرورة الزمنية التي تتحكم بالنص، فقد تكون الصيرورة خاضعة للعودة إلى الماضي، أو للقفز إلى المستقبل. ولذا يتولّد نوعان من السرد:

(أ) السرد الاستذكاري ذو المظهر البسيط الذي يقدّم ماضي حدث من الأحداث، أو شخصية من الشخصيات، مما نقع عليه في «المخطوفون»، وفي الجنس الروائي عامّة، وهذا نصّ من نصوص كثيرة في رواية «المخطوفون»، **«عشر سنوات ظلّ يرعى الغنم عن ذلك المعلّم، يفيق حين يبلغ الميزان منزلة الضحى، ثمّ يسوق قطيعه إلى المرعى بحثاً عن الكلأ. كان كتلة متدفقة من النشاط والحيوية، لكنّه لم يكن يملك شيئاً. فقيراً ولد وفقيراً سيموت (...) وكان الرعاة يهزؤون به... الخ». ص ٣٢).**

وقد جاء السرد التذكّري استجابة لتقنية التعريف بالشخصية، فعوض الشاوي لم يكن أكثر من اسم ورد في الصفحة السابقة، وجاء الماضي عن طريق الذاكرة ليضيء خفايا شخصيته رويداً رويداً حتى تكتمل صورتها في ذهن القارئ.

وللسرد الاستذكاري أشكال يقاس بها من حيث مداه، ومن حيث سعته[١١]. فمدى الاستذكار يحدّد طول المقاطع الاستذكارية وقصرها الزمني، وللاستذكاوات قياسان:

(أ) استذكارات ذات مدى بعيد يعود إلى سنوات كما هي الحال في سرد ماضي سماح وأخيها مصباح، وماضي جازم الجندي السابق: «**كنت في الثانية عشرة حين توفيت أمي، وفي الثالثة عشرة حين لحق بها أبي، بعدها بقيت أنا وأخي ليون، وحيدين يتيمين في القرية لانملك شيئاً ولايربطنا بالقرية شيء... الخ». (ص٢٦). فالماضي في هذا النص بعيد نسبياً بالقياس إلى حاضر السرد.**

(ب) استذكارات ذات مدى قريب يكاد يختفي من رواية «المخطوفون» اللّهم الا في بعض المواقع حيث تتذكّر بعض الشخصيات أحوالاً عاشتها قبل الالتحاق بـ«قاهرة البحار» وتقرير الرحيل إلى الشاطىء الآخر كما في الصفحتين ٥١، ٥٢.

وننوّه، بهذا الصدد، أن السرد الاستذكاري لايشغل الا مساحة جدّ ضيقة من نصّ هذه الرواية، ومع تقدّم الأحداث بعد الفصل الأوّل لايعود الراوي إلى استعماله.

(ب) السرد الاستشرافي الذي تعبّر عنه نبوءة بعض الشخصيات، أو اعلان بعضها الآخر عن حدث سيقع في المستقبل. ومن أمثلة الاعلان كلام القبطان غالي بابا عن الحفلة التي سيقيمها لركاب السفينة كي يتعارفوا: «**كان**

الركاب، منذ العصر، قد استعدّوا للحفل، انّها المناسبة التي كلّمهم القبطان عنها منذ انطلاقهم أوّل يوم». (ص٥٣). ومن أمثلة النبوءة ماتوقّعه السندباد عشية الحفل من نذير العاصفة البحرية: «وحده السندباد شعر بشيء من الانقباض وهوينظر إلى الأفق البعيد فلا يرى قزعة غيمة، إلى سطح البحر فلا يرى أثراً من زبد (...) «الحقيقة» همس السندباد لأم عون «أنا خائف» ....» (ص٥٣).

ولما كانت الشواهد على الاستشرافات التكرارية التي رصدها النقاد في بعض الروايات غير موجودة في «المخطوفون» فانّ الاستشراف المحقق ورد بخصوص نبوءة السندباد بعد أقل من عشر صفحات: هـ.. أرأيت؟ هذا هو النذير؟ «صاح السندباد ثمّ هبّ على قدميه اثر هبوب نسمة باردة جاءت من الشمال، أعقبتها نسمة أخرى فنسمة ثالثة بتواتر متسارع بدا معه البدر وكأنّ ضياءه شاحب والأفق يسودّ بغيوم داكنة تزحف زحف جيش من المدرّعات». (ص٦٢).

وقد تكون الرواية بأكملها – على حدّ ماذهب إليه الدكتور البجيرمي في مقدّمته لها – سرداً استشرافياً ورمزاً للانتفاضة الفلسطينية في الأراضي المحتلّة، وتنبؤا بها قبل حدوثها: فقد انتهى الكاتب من روايته في خريف عام ١٩٨٧، بلهجة المتفائل بأنّ الظلام لايمكن أن يدوم أو ينتصر (...)، ولعلّ الكاتب نفسه قد فوجيء بسرعة تحقق نبوءته بسرعة انفجار الانتفاضة في أرضنا الطيبة بعد شهور – بل أسابيع – قلائل من القائه بالقلم في ختام روايته». (الرواية، ص٤). ونحن نرى في هذا الاستشراف تجسيداً حيّاً لوجهة النظر السردية التي التزم بها المؤلف أكثر من غيرها، وهي «الكاتب – الراوي».

(ح) السرد التفنيدي القائم على تقطيع الخطاب السردي تقطيعاً منطقياً

يشبه أسلوب البحث النقدي، أو لنقل التحليلي. وأمثلة ذلك عصيّة على الاحصاء نورد منها مايدلّ على طبيعة البنية السردية ويوضحها: «**تمتمت كلثوم في سرّها وهي تنهض يتعاورها احساس بالذنب، واحساس بالجوع، الأول يدفعها لأنّ (...) والثاني يدفعها لأن...**» (ص ٦٩). ويتحدث الراوي عن ضرغام بأسلوب التفنيد نفسه: «**ذلك أنّ الأيّام السابقة كانت قد ملأت صدره غيظاً ودفعته إلى حافة الغضب، الغضب من نفسه أولاً، ومن عروسه ثانياً، ثمّ من حظّه ثالثاً**». (ص ٩١). وكذلك عن سماح: «**والحقيقة كانت سماح بين نارين: نار حازم الذي وقف منذ اللحظة الأولى موقف المنافح المقاتل، ونار ليون الذي كان يردّد ليل نهار: مالنا ومالهم يا أخت؟ من أخذ أمّنا صار عمّنا**» (ص١٢٢).

ولسنا ندري في الواقع إذا كان هذا الضرب من التحليل المنطقي يفي بغرض التحليل النفسي لدواخل الشخصيات، لكنّ طبع الرواية بهذا الطابع على كلّ حال، وقد لانبتعد كثيراً عن الصواب إذا قدّرنا أنّ الكاتب الذي صوّر دهشة شخصياته، وذهولها ازاء أحداث لايمكن تصديقها، هو الذي لجأ إلى السرد التفنيدي المنبثق من الخطاب القانوني والمنطقي ولم يقصّر الكاتب في تسخيره، بشتى السبل، ليكون أداة من أدوات الرواية.

خاتمة :

حاولنا في الصفحات السابقة أن نقترب من البنية السردية لرواية «المخطوفون» من خلال مفردات ومصطلحات اختلف حولها الدارسون، فحددنا المدلولات التي نريد، والمفهومات التي إليها نقصد، ووجدنا أنّ هذه البنية متناسجة متشابكة ذات أنساق شتى، سواء أكان ذلك على مستوى المواقع/ الأصوات أم على مستوى الأنماط/ الطرز، ويدلّ التحليل النصّي لكليهما على

ثلاث سمات أو ظواهر، أو لنقل ميزات وسمت طبيعة البنية، ولفتت النظر إليها في آن، وهي التعدد والتنوع، الغنى والثراء، التشابك والتعقد، بيد أنّها جميعاً سمات وظواهر تحكمها رؤية واحدة مسيطرة هي رؤية الكاتب/ الراوي العالم والمحيط بكلّ شيء.

وإذا كانت هذه الرؤية – المسيطرة المهيمنة تجعل من صوت كاتبها الأبرز والأقوى فلأنّها تمدّ اهابها إلى كل اهاب، وتخترق في ذاتها كل ذات، وتنقل نغمتها إلى كل نغمة، وهي على كل حال طريقة في الكتابة تراجعت في الوقت الراهن، ويمكن أن يتخلص الكاتب من سوءاتها وعثراتها في المستقبل.

قد نقول أنّ ثمة جوانب أو زوايا في بنية الرواية السردية لم نتوسع فيها ونفصلها، أو بكلمة أدق لم نقترب منها، ولكن ما أثرناه وفصلنا فيه وحاولنا دراسته والاقتراب منه كاف وحده لتأكيد أمرين قصدنا اليهما من جملة التحليل، أولهما مبلغ التطور الذي طرأ على سيرورة البنية منذ «الحلقة المفرغة» حتى «المخطوفون»، وثانيهما مبلغ الحسّ التقني أو وعي المعالجة الروائية الذي وصل إليه صاحب الرواية وأدركه.

ولئن أبان الأمر الأوّل على شدة التلازم بين الأدب والحياة في بصر الكاتب وبصيرته فانّ الأمر الثاني يظهر بجلاء لحمة الترابط بين الحرية والمسؤولية في ادراكه ووعيه. وبالهما معا من أمرين خطيرين جليلين على مستوى الفنان ومستوى الانسان.

الحواشي

(١) انظر: ابراهيم (علي) «الحلقة المفرغة بين الفن والواقع». مجلة جامعة تشرين. م١، ع ١ - ٢، ص ٥٢ - ٦٠، عام ١٩٨٩.

(٢) انظر روايته: الانكسار ص ٥ - دمشق ١٩٨٧.

(٣) انظر: زكريا (ميشال). الألسنية (علم اللغة الحديث) ص ٢٢٣ - ٢٣٠، بيروت ١٩٨٠.

(٤) انظر: يقطين (سعيد). تحليل الخطاب الروائي ص ٢٨٧ - ٢٨٨. بيروت - الدار البيضاء ١٩٨١.

(٥) المرجع نفسه ص ٢٨٤.

(٦) انظر: العيد (يمنى) - تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي، ص ٢٧، ٢٨ - بيروت ١٩٩٠.

(٧) انظر: بحراوي (حسن). بنية الشكل الروائي ص ١٢٠ - بيروت ١٩٩٠.

(٨) انظر: تحليل الخطاب الروائي، ص ٢٨٥.

(٩) انظر: تقنيات السرد الروائي، ص ٧١.

(١٠) بعض النقاد يسمي الأصوات «خطابات». انظر: تحليل الخطاب الروائي، ص ١٩٨ - ٢٠٤.

(١١) انظر: بنية الشكل الروائي، ص ١٣٢.

* * *

أرستيب القوريناني وفلسفة اللذة

محمد سليمان حسن

مقدمة:

تتمايز الفلسفة اليونانية في زمنيتها التاريخية، بمحاولة لفهم «الإله - الطبيعة - الإنسان»، فهماً عقلانياً تبدى من خلال الطروحات العديدة التي قدمتها.

وعبرها أيضاً، ظهرت شخصيات ومدارس، أبدعت، وأثَرَتْ، ليس في الفكر الفلسفي اليوناني فحسب، بل مازالت حتى الآن تطرق مرمى الفكر الفلسفي، عبر أعلامها ورموزها، بين فترة وأخرى.

---

* محمد سليمان حسن: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية. له عدد من الدراسات في الدوريات المحلية والعربية.

ولعل في شخصية سقراط وفلسفته، التي تعتبر في تاريخ تلك الفلسفة، وبعرف الكثير من المؤرخين، مرحلة هامة، لها من المميزات، ماجعلها تحتل خصوصية تلك المرحلة.

فالفلسفة ماقبل السقراطية، وبمفهوم نسبي، جعلت من الطبيعة وعناصرها، نقطة الانطلاق، لفهم الطبيعة والانسان والإله. فالإله، كان على الدوام حالة قائمة في الطبيعة، جاثماً على رؤوس اليونان. بل فاعلاً مشاركاً لهم في لهوهم وجدهم كله. ولنا في الأدب اليوناني دليل على ذلك.

والطبيعة، أرخت بسدولها وعناصرها. نماذج عدة لمحاولة تعليل الكون وفهمه، بجانبيه: الفيزيقي، والميتافيزيقي. مما حدا بفلاسفة تلك المرحلة، إلى اعتبار ماهية الكون ككل، قائمة على عناصر طبيعية أولى، «من ماء طاليس، إلى أبيرون Apiron أنكسمندر، إلى هواء أنكسمنس، إلى نار هرقليطس». والقائمة لاتنتهي.

والانسان في نظرهم، جزء من هذا التكوين الطبيعاني، يجري عليه من القوانين والحالات مايجري على الطبيعة ككل.

وإذا كان لسقراط ميزة في تاريخ الفلسفة اليونانية. فقد تبدت في مقولة اليونان: «ان سقراط أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض». أي: أن سقراط أول من حول مسار التفكير الفلسفي من البحث في الطبيعة والإله، إلى البحث في الانسان وماهيته، كعنصر مستقل، له من الخصوصية، ماحدا بسقراط إلى اعتناق مبدأ كاهنة دلفي «أعرف نفسك».

تقوم الفلسفة السقراطية على جانبين مهمين، هما: نظرية المفاهيم، والنظرية الأخلاقية. وقد كان للجانب الأخلاقي التأثير الكبير في تعاليمه، وخاصة في تأثيره على تلاميذه. تلك التعاليم التي تقول: «إن الفضيلة هي الغاية الوحيدة

للحياة، وإن كل شيء عداها في العالم مثل: الراحة والثروات والمعرفة الجزئية، بلا قيمة نسبياً».(١)

لقد تتلمذ على يدي سقراط عديدون، أتوا من جميع الأمكنة، ليحفظوا عن حياته ومماته، ما أدى إلى استمرار تلك الفلسفة، بعد وفاة قيِّمها. هؤلاء هم: فيدون من إيليس، والميغاريون الذين كان يرأسهم اقليدس، والسينيقيون الذين كان يمثلهم ديوجين، والسيرينيوس زملاء أرستيب»(٢)، والذي هو موضوع بوصفه أحد الممثلين عبر فلسفته للتعاليم والفكر السقراطي.

حياة أرستيب

في الموسوعة الفلسفية المختصرة: «أرستيب، من قورين بشمال أفريقيا، ولد حوالي (٤٣٥ – ٣٦٠ ق.م). كان تلميذاً لسقراط والسوفسطائيين، والمؤسس التقليدي للمدرسة القورينائية».(٣)

وفي الموسوعة العربية الميسرة: «أرستيب، ولد حوالي (٤٣٥ – ٣٦٠ق.م) فيلسوف يوناني من قورينا، زار أثينا، حيث لازم سقراط حتى إعدامه (٣٩٩ق.م)، أسس مدرسة برقة الفلسفية».(٤)

وفي دائرة المعارف، «أرستيبوس Aristippus، أو أرستيب، فيلسوف يوناني شهير. كان في عصر أفلاطون.... ولد في القيروان من مدن برقة، ونبغ نحو سنة (٣٨٠ ق.م)، حمله صيت سقراط وشهرته على هجر وطنه، والتوطن عن سقراط بمدينة أثينا، ليتلقى عنه ويسر بسماعه وملازمته. فأخذ عنه، وصار

١ – وولتر ستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ١٣٨.

٢ – بيير دوكاسيه وتاريخ الفلسفات الكبرى – ص ٤٥.

٣ – الموسوعة الفلسفية المختصرة – ص ٢٢٦.

٤ – الموسوعة العربية الميسرة – ص ٤١٦.

من أعيان تلامذته... واخترع في الفلسفة المذهب المسمى القيرواني نسبة إلى مدينة القيروان، المدينة التي ولد فيها».(٥)

أرستيب بين سقراط والسوفسطائيين

لم تكن فلسفة أرستيب في الأخلاق سقراطية المحتوى، فهو وإن كان أحد التلامذة المقربين من سقراط. فقد كان أيضاً، أحد الشخصيات التي تأثرت بالحركة الفلسفية، والتي أوجدها السوفسطائيون، في تلك الفترة، بحيث أنه أخذ من الفلسفة السوفسطائية، مااستطاع أن يطعم فيه مذهبه الأخلاقي، وخاصة مفهوم اللذة الناتجة عن السعادة.

كان سقراط يرى أن الفضائل ومنها (العفة والرحمة والاحسان).. ناتجة عن المعرفة، ولذلك وجد أن الحكمة، هي أس الفضائل. وقد اتفقت جميع المدارس السقراطية، على أن الحكمة، هي خير مايملكه الانسان، وأن أهم صنوف المعرفة الانسانية تقوم في معرفة الخير. وقدمزج سقراط بين الفضيلة ومايترتب عليها من منافع، إذ قال: «أن الفضيلة هي الطريق إلى السعادة، والسعادة هي الباعث على الفضيلة»(٦). ولكن ذلك، لم يكن لإدراك المنفعة كفاية، وإنما كوسيلة أو أداة ناتجة عن ممارسة تلك الفضيلة. إذ يقول: «إن الأمانة تجلب لصاحبها مغانم، ومع هذا على الإنسان أن يلتزم الأمانة حتى ولو لم تفض به إلى منافع.(٧) وفكرة السعادة هي مافهمه، أو أراد أن يفهمه أرستيب من فلسفة سقراط، والذي سار فيها إلى نهايتها، مزاوجاً إياها، مع ماتعلمه من مفاهيم ومقولات السوفسطائيين. فأوجب «ألا يأتي الإنسان فعلاً إلا طمعاً في تحقيق لذة أوتفادياً لألم. حتى إذا

---

٥ - دائرة المعارف لبطرس البستاني - ص ٧١ - ٧٢.

٦ - د. توفيق الطويل - الفلسفة الأخلاقية - ص ٦٨.

٧ - نفس المرجع - ص ٦٨.

أفقرنا أنفسنا من أجل أصدقائنا. أو ضحينا بحياتنا في سبيل الاستجابة لتعاليم قادتنا».(٨) لقد مزج أرستيب بين مفاهيم المنفعة واللذة والسعادة، واعتبر اللذة الغاية القصوى المنوط بالسعادة أن تقدمها للإنسان. لقد كان أرستيب في ذلك سوفسطائياً على طريقة بروتاغوراس وأقرانه، أمثال غورغياس، الذين قالوا، أن الإنسان مقياس كل الأشياء، وان المعرفة نسبية وفردية وغير متحصلة، وان اللذة الفردية هي الغاية القصوى للحياة الانسانية.

مذهب اللذة Hedonism

في المصطلح الفلسفي اشتقاقات عدة لهذا المفهوم، وتعريفات تنوعت بتنوع المصادر التي تتأتى منها اللذة، ان كلمة Hedonism، مشتقة من الكلمة اليونانية Hednone، ومعناها اللذة(٩). وفي سياق المذهب، هناك ثلاثة تعريفات لهذا المفهوم:(١٠)

– مذهب اللذة الأخلاقي: الذي يرى أن الشيء الوحيد الخير هو اللذة، على الرغم من وجود أشياء أخرى خيرة، ولكن لامعنى لها إذا لم تقترن في نهاية المطاف، بكونها وسيلة لاستحصال اللذة. ويعتبر أرستيب وأبيقور وبنثام من الأمثلة التي أخذت بوجهة النظر تلك.

– مذهب اللذة النفسي: القائل بأننا لانستطيع أن نرغب في شيء آخر غير اللذة. والمذهب في هذا قريب من مذهب اللذة الأخلاقي، لكنه يتعارض معه، في أنه لاشيء هناك سوى اللذة، ولايمكن للمرء أن يتصور شيئاً آخر غير ذلك. وقد اعتنق التجريبيون البريطانيون الأوائل ذلك. وبسط هذا المفهوم «جيمس مل» في كتابه «مذهب المنفعة» ويعتبر هذا المذهب سنداً لمذهب اللذة الأخلاقي.

٨ – نفس المرجع السابق – ص ٦٨

٩ – الموسوعة الفلسفية المختصرة – ص ٣١٣

١٠ – نفس المرجع – ص ٣١٤

- هناك رأي ثالث: يربط بين فكرة الخير واللذة. ويرى أن فكرة الخير لايمكن أن تعني إلا كلمة «اللذيذ»، أو شيئاً مايردها إلى ذلك المفهوم. وقد اعتنق «جون لوك» ذلك، بوصفه تعريفاً، أي بوصفه اللذة المقللة للألم الإنساني. وفي التعريفات الثلاثة، نرى تمازج مفهوم «اللذة» وتقاربه. بحيث أنه يمكن للمرء أن يشتق منه تعريفاً موحداً، يقوم على ضرورة وجود اللذة، واتيانها في الفعل الأخلاقي الخير، الناتج عن السلوك البشري.

فلسفة اللذة لدى أرستيب

لم يصلنا من مؤلفات أرستيب أي شيء. وكل مانعرفه عن تعاليمه. أنه ألف مدرسة في مدينة برقة، شمالي أفريقيا. تولى فيها تعليم تلاميذه، فلسفة الأخلاق، وفق التصور الذي وصل إليه. ومن ثم تابعت ابنته /أريتي/ التعليم في مدرسته بعد وفاته. وكان له حفيد من ابنته اسمه /أرستبوس/، الذي ألف كتاباً في التاريخ الأركادي. وكان يلقب /بمتروديكتوس/. وليس أمامنا من فلسفة أرستيب إلا جماع مقولات نسبت له. نقلت إلينا عن طريق كتب اليونان وتعاليمهم. والأكثر منها نقلها لنا تلاميذه في مدرسته، والذين سنأتي على ذكرهم بعد قليل. أما مقولات أرستيب فهي:

- **المقولة الأولى**: بما أن سقراط اعتبر الفضيلة الغاية الأسمى، وان السعادة وسيلة من وسائل تحقيق الفضائل. فقد رأى أرستيب أنه يجب علينا تحقيق تلك السعادة لأنفسنا، وذلك بأن «نزدري الحياة ازدراء، ونعيش عيشة زهد وحرمان، ولكن عيشة استمتاع ولذة، فالخير فيما يلذ ويسر، والشر فيما يؤذي ويؤلم، فاعمل كل ماتشتهيه، واستمتع بالحياة ماساعفتك، وابتعد عما يؤذيك ويؤلمك. واتخذ في كل ذلك نفسك مقياساً. فلا يجوز أن تهبط قوانين الأخلاق

على الفرد من الخارج، ولا أن تفرض عليه من الجماعة فرضاً، ليس له مسوغ. ولكل إنسان أن يرسم لنفسه طريق السعادة، فهو بنفسه بصير».(١١)

نجد في أرستيب، فرداً سوفسطائياً يبحث عن نفسه، وعما يوافق هذه النفس، ويلبي رغباتها. وهو وان كان فاضلاً إلا أنه يبحث عن الفضيلة بوساطة سعادة فردية تجلب له لذة فردية يسوغها لنفسه.

- **المقولة الثانية**: تقوم على أن «اللذة حسية عاجلة، والمثل الأعلى قائم في إرواء ظمئها، حاضراً، دون الأسف على مافات، ولا القلق توقعاً لما هو آت. وهذا يقتضي الحرص على إشباعها، دون التعلق بها أو التفكير في نتائجها مخافة أن يترتب على هذا قلق يشوش صفاء الشعور بها»(١٢).

وفي ذلك يلغي أرستيب أبعاد الزمن، لكي يحصرنا في الآن المعاش الذي هو الحاضر، وهو القائم والواقع في ساحة تفكيرنا، وماعداه أو دونه وهم.

- **المقولة الثالثة**: قوام السعادة «ضبط اللذة أو التحكم فيها على نحو ذكي وحكيم، ومن هنا كانت قولته الشهيرة عن علاقته بعشيقته /لايس/، التي كان ينفق عليها الكثير. /إنني أملك لايس/ وليست هي التي تملكني».(١٣)

وهنا ليست القضية لدى أرستيب من يستعبد من، وتحت أيّ ظرف، وأيّ واقع. بل ان المرء السعيد الذي يلتذ، من يشعر بالسعادة، وباللذة الناتجة عنها، تحت أي ظرف كان. عبودية، حرية، استرقاق، أو سرقة، فالقضية في النتيجة وليس في الوسيلة التي نصل فيها إلى اللذة.

- **المقولة الرابعة**: ان الشعور باللذة والألم «حركة نفسية، إذا كانت خفيفة فهي لذيذة، وإذا كانت عنيفة فهي مؤلمة... فاللذة مقياس القيم جميعاً،

١١ - أحمد أمين وزكي نجيب محمود - قصته الفلسفة اليونانية - ص ٩٤

١٢ - د. توفيق الطويل - الفلسفة الأخلاقية - ص ٦٩

١٣ - الموسوعة الفلسفية المختصرة - ص ٣٢

والحرية الحقة والسعادة الصحيحة في التخلص من الشهوة باللذة التي ترضيها، أو بالتخلص من الحياة متى لم يعد منها نفع».(١٤)

نحن هنا أمام دعوة أرستيب إلى الإفضاء بالحياة الانسانية إلى هاوية الانتحار، في حال عدم قدرتنا على تحصيل اللذة، فالحياة لاقيمة لها دون تلك اللذة. ولذلك ليس على الانسان في حال فقدانها، سوى مغادرة الحياة.

المدرسة القورينائية

لم تكن مدرسة أرستيب لتقف عند حدود تعاليمه بعد وفاته. بل افترق تلاميذه في تصورهم لفلسفة استاذهم. فمنهم من أبقى على العنصر السقراطي في فلسفته. وبعضهم، أبقى على ماتعلمه من أفكار السوفسطائيين الأخلاقية، التي زاوج بها أرستيب تعاليم استاذه سقراط. وآخرون، أبقوا على تعاليم أرستيب كما هي، في محاولة إيجاد مخرج لها.

في كل الأحوال، فقد اصطدمت المدرسة القورينائية بقضيتين أساسيتين:

الأولى: كيفية المحافظة على اللذة مع انكار المعرفة النظرية.

الثانية: كيفية استخلاص اللذة الفردية دون الغاء القيم العليا للعلاقات الاجتماعية، والتي أحس تلامذة أرستيب بضرورة الأخذ بها، وعدم انكارها.

أما تيودوروس Theodorus: فقد حاول أن يحرر نفسه من الاعتماد على الأشياء الخارجية، بأن يعيد تحديد غاية الأخلاق، بقوله: «هي، وأن كانت حسية ،ماتزال حالة من حالات العقل، إنها السرور الناتج عن الحكمة... حالة من البهجة الدائمة».(١٥)

١٤ – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٦٠ – ٦١.

١٥ – د. توفيق الطويل – الفلسفة الأخلاقية – ص ٧١.

بينما يرى هيجزياس Hegesias: رؤية مختلفة عن تيودوروس، بأن أعلن أن اللذة والألم يتوقفان إلى حد كبير على موقفنا من الظروف الخارجية، من فقر وثروات وسلالة..الخ. وذهب إلى أن «المتعة الايجابية يستحيل الحصول عليها. ومن الناحية العملية، فإن الغاية الوحيدة للحياة، التي يمكن أن تتحقق هي تجنب الألم».(١٦) وفي حال عدم قدرتنا على تجنب الألم، «جاز لنا الخلاص بالانتحار، ولذلك سمي هيجزياس، الناصح بالموت».(١٧)

والثالث في مدرسة أرستيب هو انيسيريس Anniceric: فقد حاول أن يجد موقفاً معتدلاً وحلاً وسطاً لذلك، بأن «أباح إلى حد ما اللذائذ الصداقة والوطنية»(١٨)، دون طلب اللذة في حال عدم اتيانها. وأن «على الحكيم أن يضحي بنفسه في سبيل أصدقائه وأفراد أسرته متجاوزاً بذلك لذات الحس إلى لذات العقل».(١٩)

وهو بذلك أعلى من شأن اللذة الفردية، ولكنه أعلى أيضاً من شأن اللذات التي تصدر عن الصداقة والمحبة الأسرية. ولهذا «فإن على الحكيم أن يكون مستعداً للتضحية بنفسه من أجل أصدقائه أو أسرته».(٢٠) وهذا إشعاع من ضوء في الحكمة الأخلاقية.

الخاتمة:

على هذا النحو الذي وضعناه، تعتبر الأخلاق في نظر مدرسة أرستيب (المدرسة القورينائية)، الاتجاه المعرفي الوحيد المفيد من بين الاتجاهات الفلسفية ككل. وأداة الفيلسوف هي في استعمال الذكاء العملي الذي يجرب ويختبر ويفيد. ويعلم فن الحياة وكيفية التعامل مع الظروف والاستفادة منها.

١٦ – ودولترستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ١٤
١٧ – د. توفيق الطويل – الفلسفة الأخلاقية – ص ٨١
١٨ – الموسوعة الفلسفية المختصرة – ص ٤٢
١٩ – د. توفيق الطويل – الفلسفة الأخلاقية – ص ٧٠
٢٠ – ودولترستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ١٤٠

ومن هنا لم تكن اجابات الفيلسوف القوريناني عن أحوال عصره المضطرب، بالعزوف عن اللذة والحياة كما ادعى الكلبيون. بل أن يساير المرء تقلبات هذه الظروف، ومحاولته التحكم بها قدر الامكان، من أجل غاية شخصية هي اللذة.

الهوامش

– سقراط: (٤٧٠ – ٣٩٩ق.م) فيلسوف يوناني، ولد في أثينا وعلم فيها، فأحدث ثورة في الفلسفة بأسلوبه وفكره. جعل محور الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، ودرس تصرفاته، والنواميس التي تدفع إليها، وبهذا أسس علم الأخلاق. كان تعليمه شفهياً على طريقة السؤال والجواب، فساعد تلاميذه على اكتشاف المعرفة بذاتهم. حارب السفسطة وانتقد الحكم فاتهمه أخصامه بالزندقة وحكموا عليه بالإعدام ففضل الموت على الهرب احتراماً لشرائع مدينته. شرب السم فمات في سجنه، وصلت إلينا تعاليمه في كتب تلميذه: أفلاطون وكسينوفان.

– طاليس: (نحو ٦٤٠ – ٥٤٨ق.م) ولد في ميلانس (آسيا الصغرى). فيلسوف ورياضي يوناني. اشتهر بالمبدأ الهندسي المعروف باسمه. قال: أن الماء هو المبدأ الأساسي لكل شيء.

– أنكسيمندر: (٦١٠؟ – ٥٤٧؟ ق.م) فيلسوف يوناني علم أن مبدأ الأشياء في جوهر أزلي هو اللانهاية، وقالوا عنه أنه أول من أسس لرسم الخرائط الجغرافية.

– أنكسيمنس: (٥٥٠؟ – ٤٨٠ ق.م) فيلسوف يوناني، قال: أن الهواء هو أصل الأشياء كلها، وأنه مادة غير متناهية، وأنه من جنس النفس البشرية.

– هيراقليطس: (٥٧٦؟ – ٤٨٠؟ ق.م) فيلسوف يوناني، ولد في أفسس قال: أن العالم واحد ومتعدد، وأن مادته الأولى هي النار.

– كاهنة معبد دلفي: معبد دلفي هو أحد المعابد اليونانية، التي كانت تعتبر في زمنها، المكان الذي يلجأ إليه الناس العامة منهم والخاصة للعبادة والتأمل. كانت هذه المعابد مليئة بالكهنة والعرافين ممن يقومون على تسيير شؤون هذه المعابد. ويلعبون دور الوسيط بين الآلهة والبشر. وسقراط بحسب المعارف التي وصلت إلينا عنه كان أحد الناس الذين يرتادون تلك الأمكنة. حتى أن الكتب اليونانية تقول: بأن سقراط من الشخصيات التي كانت تتلقى المعرفة من إحدى كاهنات معبد دلفي. وأنه أثناء محاكمته بتهمة إفساد الشباب ومحاولة توحيد الآلهة في إله واحد. أجاب سقراط بأنه قد تلقى وحي من كاهنة معبد دلفي يأمره بذلك. مما يدل على

الدور الكبير الذي كانت تلعبه تلك المعابدوأولئك الكهنة في الحياة اليونانية على العموم.

– فيدون (القرن ٤ ق.م) فيلسوف يوناني، تلميذ سقراط، لانعرف عنه سوى ماذكره أفلاطون في محاورة فيدون التي أحيا فيها ذكر ساعات سقراط الأخيرة متحدثاً إلى تلامذته عن خلود النفس.

– اقليدس والميغاريون: أحد فلاسفة اليونان الكبار، وتلميذ سقراط أسس المدرسة الميغارية، نسبة إلى مدينة ميغارا Megara، وعرف أتباعه بالميغاريين.

– ديوجين والسينيقيون: (٤١٣ – ٣٢٧ ق.م) فيلسوف يوناني، احتقر الغنى والتقاليد والناس. قضى معظم حياته في برميل. خرج يوماً في منتصف النهار وهو يحمل قنديلاً، قائلاً: انني أبحث عن رجل. وهو نفسه ديوجين الكلبي مؤسس المدرسة الكلبية.

– السوفسطائيون: جماعة من اليونان، ظهروا في زمن سقراط (٤٠٥ق.م). كانوا تعبيراً عن الأزمة الأخلاقية والدينية للمدنية اليونانية. والسوفطائيون أساتذة يبيعون، بواسطة فن الاقناع العقلي والاغواء، وسائل النجاح في ميدان الديمقراطية اليونانية. والصفتان اللازمتان لهذه الغاية: سعة المعرفة وقوة المنطق. وهكذا ادعى هؤلاء السوفسطائيون بأنهم يعرفون ويعلّمون جميع الفنون المفيدة للإنسان، وجميع وسائل الخطابة التي باستطاعتها أن تأسر السامع.

– أفلاطون: (٤٢٧ – ٣٤٧ ق.م) من مشاهير فلاسفة اليونان، تلميذ سقراط ومعلم أرسطوطاليس، درس في بستان أكاديميس في أثينا. أساس فلسفته «نظرية الأفكار» فالحقيقة ليست في الظواهر العابرة، ولكن في الأفكار السابقة لوجود الكائن، والتي هي مثاله. أسمى هذه الأفكار «فكرة الخير». من مؤلفاته: «الجمهورية»، «السياسي»، «المحاورات»، «كريتون»، «فيدون»، «ثيمية»، «الوليمة»، «الشرائع». وقد وصلت نصوصها في الغالب إلى العرب ملخصة أو مجزأة ماعدا «الشرائع».

– بروتاغوراس: أحد أعلام الفلسفة السوفسطائية، اشتهر بعدم مبالاته بالدين. وهو صاحب المثل القائل: «الانسان مقياس الأشياء كلها، مقياس الأشياء الموجودة على ماهي موجودة عليه، ومقياس الأشياء غير الموجودة على ماهي غير موجودة عليه».

– غورغياس: من (ليونتيوم) أمَّ أثينا سفيراً لبلاده، فتتلمذ عليه فيها كتبة وخطباء مشهورون. كان لوذعياً في علم الجدل. برهن على أن «لاشيء موجود» أو إذا وجد شيء فهو غير قابل للمعرفة، أو إذا كان قابلاً للمعرفة فهذه المعرفة غير قابلة للانتقال للغير». وهو أحد أعلام الفلسفة السوفسطائية.

– أبيقور: (٣٤١ – ٢٧٠ ق.م) فيلسوف يوناني، اتسمت فلسفته بالعملية. يقول فيها:

أن في اللذة سعادة الإنسان وقبل كل شيء اللذة العقلية والروحية كالصداقة والفضيلة. نفى وجود العناية الإلهية. حبذ النظريات الفلسفية الذرية.

– بنثام Bentham: (١٧٤٨ – ١٨٣٢م) أخذ بمذهب المنفعة vtilitarianism، اهتم بالتشريع واستمد أفكاره من هلفيسيوس وبيكاريا. كان معارضاً لامتيازات الكنيسة. اهتم بالأخلاق الإنسانية

– جيمس مل J-mill: (١٧٧٣ – ١٨٣٦م) أحد أعلام المثالية الذاتية في الفلسفة البورجوازية المعاصرة، يمثل البراغماتية القائمة على اعتبار الحقيقة والمنفعة أمراً واحداً، مبدأ تماثل الحقيقة والمنفعة، والتي تعتبر تلبية لمصالح الفرد الذاتية.

– جون لوك J-luck: (١٦٣٢ – ١٧٠٤م) فيلسوف انكليزي، عرف بتسامحه وآرائه التقدمية. قال: أن الاختبار هو مصدر كل معرفة. نبذ مذهب «الأفكار الوليدة»، له كتاب «محاولة في الفهم البشري».

المراجع

١ – تاريخ الفلسفات الكبرى، بييردوكاسية – ترجمة جورج يونس – منشورات عويدات – بيروت – ١٩٦٠.

٢ – تاريخ الفلسفة اليونانية – وولترستيس – ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد – دار الثقافة للنشر والتوزيع – ١٩٨٤.

٣ – الموسوعة الفلسفية المختصرة – ترجمة فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد صادق – أشرف عليها وراجعها د. زكي نجيب محمود – مكتبة الانجلو المصرية – القاهرة.

٤ – الموسوعة العربية الميسرة – ترجمة مجموعة من المؤلفين – دار النهضة – بيروت – ١٩٨٧.

٥ – دائرة المعارف – بطرس البستاني – المجلد الثالث – دار المعرفة – بيروت.

٦ – الفلسفة الأخلاقية – د. توفيق الطويل – ط٥ – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة – ١٩٨٥

٧ – قصة الفلسفة – أحمد أمين وزكي نجيب محمود – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة.

٨ – تاريخ الفلسفة اليونانية – يوسف كرم – دار القلم – بيروت.

❋ ❋ ❋

هموم الشاعر العربي القومية

عبد القادر الفياض

في العهد الجاهلي كان انتماء الفرد لقبيلته، فحدود الشاعر قبيلته، همومها همومه وأفراحها أفراحه، ثم تطور هذا المفهوم مع الزمن إلى أن أصبح الشاعر ينطق بلسان أمته، والشاعر المرهف الاحساس هو الأكثر شفافية وحساسية تجاه الحوادث المؤثرة في مجريات تاريخ أمته.

*عبد القادر الفاض: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الأدبية والاجتماعية وشؤون التراث.

فهو سريع النفاذ والانفلات من القيود، لذا هو جدير بحمل هموم التاريخ، هموم الحاضر وأمل المستقبل.

الشاعر صوّر أو رسم ما شاهده أو سمعه أو ماتأثر به، ثم نقله مسبغاً عليه اللون والحركة، لتولد القصيدة نابضة بالحياة تحمل حيوية الشاعر ونفسيته وعمقه الفكري وصدقه ويُكتب لقصائده الخلود.

هذا الشاعر أبو تمام نقل إلينا عبر مخيلته الشعرية قصيدته (فتح عمورية) الخالدة يمدح فيها الخليفة المعتصم، فجاءت صورها جلية متدافقة، وفي هذه القصيدة نلمح تطور العقلية العربية الشعرية تنفض عنها الخرافة والوقوف على الأطلال، وتبدو ملامح العلمية المتقدمة في هذه القصيدة، كما أعطى الشاعر للمعتصم حقه فبدت صورته زاهية مشرقة في ذاكرة الأجيال وفي ثنايا كتب التاريخ لأنه حمل هموم أمته وانتصر لامرأة عربية صرخت وامعتصماه، وكانت عمورية وكان النصر الذي أفرز هذه القصيدة العصماء من عقل الشاعر المبدع والمتوقد الذكاء والعبقري الفذ أبو تمام.

السيف أصدق إنباءً من الكتب   في حدِّه الحدُّ بين الجدِّ واللعب

لبيتَ صوتاً زبطرياً هرقت لهُ   كأس الكرى ورُضابَ الخرَّد العرب

أبقت بني الأصفر المصفرّ كاسمهم   صُفْر الوجوهِ وجلّت أوجه العرب[١]

وجاءت فرحة الشاعر بهذا النصر لتزيح أو تخفف بعض همومه. أما مالئ الدنيا وشاغل الناس الشاعر المتنبي ما أكثر همومه التي امتزجت مع طموحاته فكلاهما ثقيل حمله.

ويشعر المتنبي بخطر الروم في معركة الحدث بين سيف الدولة الحمداني والدمستق الذي نازله في نحو خمسين ألف فارس وراجل..؟

وتنقشع هموم الشاعر عندما يظفر سيف الدولة ويكون النصر حليفه:

أفي كل يوم ذا الدُّمُستُقُ مُقدِمُ   قفاهُ على الاقدام للوجه لائمُ

يكلّفُ سيفُ الدّولة الجيش همّهُ   وقد عجزت عنه الجيوشُ الخضارمُ

هنيئاً لضرب الهام والمجد والعُلى   وراجيكَ والاسلام أنك سالمُ[٢]

وتَشرفُ عدنانٌ به لا ربيعةٌ   وتفتخر الدنيا به لا العواصم

وكانت قصيدة رائعة خلدت قصة «الحدث» مثلها مثل عمورية، وتشابه الشاعران أبو تمام والمتنبي من حيث المعنى والجوهر، فهذا مدح المعتصم للنصر، وذاك مدح أبو فراس للنصر..؟

وتكبر هموم المتنبي ويزداد شعوره القومي نمواً وينبه لخطر دائم يهدد الوجود العربي في وطنهم إذ بعد أن كانوا سادة وقادة أصبحت قيادتهم بأيدي غيرهم من العجم يسوسونهم كما يشاؤون، فها هم القادة من الفرس والأتراك والعبيد، والعرب في المؤخرة ضربوا عليهم بالمذلة والمهانة!

وإنّما النّاسُ بالملـــوكِ وما   تُفلحُ عُربٌ مُلوكها عَجَمُ
لا أدَبٌ عندَهُمْ ولا حَسَـــبٌ   ولا عُهودَ لَهُمْ ولا ذِمَـمُ
بِكُلِّ أرضٍ وطِئتـــها أُمَـــمُ   تُرعى بعبدٍ كأنّها غَنَـمُ(٢)

بعد هذه المقارنة بين العرب والعجم والفوائد التي قدمها في صور جميلة أن لابقاء العرب في ظل ملوك أجانب غرباء عنهم «عجم» لا عهود لهم ولا ذمم، وأصبح العبيد امراء على العرب، لقد عمم رؤيته القومية حتى شمل القطر العربي المصري وكان يحكمه كافور الاخشيدي، فمدحه على مضض، ولكنه سرعان ما هجاه وسخر منه ونبه للخطورة التي تقع تحتها مصر:

أكُلّما اغتالَ عَبدُ السُّوءِ سيِّدَهُ   أو خَانَهُ فله في مصرَ تمهيدُ
صار الخصيُّ إمامَ الآبقين بها   فالحرُّ مستعبدٌ والعبدُ معبودُ
نامتْ نواطيرُ مصر عن ثعالبها   فقد بَشِمْنَ وما تفنى العناقيدُ

والمراد بنواطير مصر: سادتها وأشرافها، والمراد بثعالبها عبيدها وأراذلها وبالعناقيد: الأموال، أي غفلت سادات مصر عن أراذلها حتى عاثوا في أموال الناس حتى التخمة ويطلبون المزيد.

هذا الشاعر الفارس الذي يعرفه الليل والخيل والبيداء والسيف والرمح والقرطاس والقلم، يُصيبه الضيق الشديد في زمن يرى فيه كل شيء إلى اختلاف وتراجع فيقول:

ما كنتُ أحسَبُني أحيا إلى زمن ... يُسيءُ لي فيه عَبدٌ وهو محمـودُ
وأنَّ ذا الأسود المثقوب مشفَرُهُ ... تُطيعُهُ ذي العضاريطُ الرَّعاديدُ

والعضـاريط: جـمع عضـروط وهو الذي يخدم الناس بطعـام بطنه، والرعديد: الجبان، والمشفر: شفة البعير، وشبه مشفره بالبعير يثقب مشفره للزمام.

ويكره الشاعر أن يكون مثل هذا العبد الآبق سيد مصر، وإن الموت أيسر من حياة الذل في كنفه... لقد بلغت هموم المتنبي وكراهيته لكافور كبلوغ السيل الزبى:

وعندها لذَّ طعمُ الموتِ شاربهُ ... إن المنِّيَّةَ عند الذل قنديدُ[٤]

والقنديد: عصـارة قصب السكر إذا جمد، وقيل القنديد عصير العنب «الخمر – لسان العرب».

أما هموم أبي فراس الحمداني فعديدة ألوانها كقوس قزح في عشقه، شاحبة كأسره، بيضاء ناصعة في نصره وصفاته، إنها تطوق عنقه وتثقل كاهله حتى ألقت به جثة ولكنه يرفض الاستسلام فينتفض كالمارد من قمقمه

سيذكُرني قومي إذا جدَّ جِدُّهمْ ... وفي الليلة الظَّلماء يُفتَقَدُ البَدْرُ[٥]

هذا الشاعر الفارس لا يعرف الإستكانة ويعود ليؤكد على فروسيته وحمله هموم قومه وأنهم لا غنى لهم عنه؟

ستذكُرني إذا طردت رجالٌ ... دَفَقْتُ الرُّمحَ بينهمُ مرارا
وأرضٌ كنتُ أملؤها خيـولاً ... وجوٌ كنتُ أرهجُه غُبـارا[٦]

ويدور أبو فراس في فلك هموم قومه:

سبقتُ وقومي بالمكارمِ والعُلا ... وإنْ رَغَمتْ من آخرين المعاطس

ويطلب من قومه وحدتهم وعدم شق عصاهم:

ما لعصا قومي قد شقها ... تفارطُ فيهمْ وتضييـع
أتَبذلُ الـودَّ لأعدائنـا ... وهو عن الأخوة ممنوع
أو تَصلُ الأبعَدَ من قومنا ... والنسبُ الأقربُ مقطوع[٧]

إنه الشاعر المحب لقومه لا يستطيع أن يفلت من حمل همومهم:

أناضلُ عن أحساب قومي بفضله ... وأفخرُ حتى لا أرى من يُفاخُر
نطقت بفضلي وامتدحت عشيرتي ... وما أنا مدّاحٌ ولا أنا شـاعر[٨]

وهنا يلامس الحكمة في شعره في تصريف همومه:

وما الهمومُ وإنْ حاذرت ثابتةً ... ولا السـرورُ وإنْ أمَّلتَ يتّصلُ
فما الأسى لهموم لابقاءَ لها ... وما السرورُ بنعمى سوف تنتقلُ[٩]

ومن ثم ينتقل الشاعر إلى صورة أخرى من همومه القومية الأكبر:

إني أبيتُ قليلَ النوم أرّقني ... قلبٌ تصارعَ فيه الهمُّ والهمَمُ
أبلغْ لديكَ بني العباس مألكةً ... لاتدّعُوا مُلكها! مُلاكُها العَجمُ
أيُّ المفاخر أضحى في دياركمُ ... وغيركـُمْ آمر فيهن مُحتكمُ[١٠]

وهموم أبي فراس بلا حدود:

وإذا الهمُومُ تناصرت لم ينفها ... إلا العذافرةُ الامونُ الجلعدُ[١١]

والشاعر مولع بحب الديار وأهلها أي وطنه وقومه:

ومن مذهبي حبُّ الديار وأهلها ... وللنّاسِ فيما يعشقون مذاهب[١٢]

إذا نظرت إلى الحطيئة من خلال شعره نجده أكثر هموماً، لأنه أشد تعقيداً في تركيبه النفسي الذي نتج عن تكوينه الجسدي من دمامة في خلقته وسوء هيئته، فلم يرع حرمة أبويه وكان هجاؤه لهما مُراً، وفاضت همومه حتى كادت أن تغرقه في بحر من الحقد، ورغم كل ماكان يحيط به فإنه لم ينس أن يحمل هموم قومه ويفخر بهم ويدافع عنهم إذ قال وهو يضرب بنسبه إلى بكر بن وائل:

قومي بَنُو عَمْرو بن عو ... ف إن أرادَ العلمَ عالمْ
قومٌ إذا ذهبت خضار ... مُ منهمُ خَلَفَتْ خَضارم[١٣]

والخضرم: الكثير المورف، ويقال للبحر خضرم.

ومايزيد هموم الحطيئة أن قومه لا يغفرون له ذنبه إذا ما أذنب وإن هم أذنبوا غفر لهم ذنوبهم:

أرى قَوْمَنا لايغفرونَ ذُنُوبَنا   ونَحنُ إذا ما أذنَبُوا لَهُمْ غُفرُ(١٤)

ونسبه متدافع بين قبائل العرب وكان ينتمي إلى كل واحدة منها إذا وصلته ويغضب عليها إذا قطعته أو صدته، وكان ذا شر وسفه فهمومه الشخصية قد تكون صادقة وماعدا ذلك فلا... لأنه كره المجتمع كله.

وتتواصل الهموم القومية من جيل لآخر عبر مرايا الشعر والشعراء، فالوطن هو الوطن والقوم هم القوم يتوالدون، يتوارثون عن بعضهم كل شيء، «الروابط واحدة وشعورهم وردات فعلهم تجاه أي خطر داهم فهم ككتلة متراصة، وهذا المجتمع سيفرز الشعراء الذين يحملون هموم أمتهم، وتذوب الفواصل الزمنية البعيدة عبر هذا التواصل الدائم الاستمرار بالشعور المشترك وبالحس القومي الإنساني، فعندما تقارن بين أبي فراس والمتنبي من جهة، وبين الرصافي والشابي من جهة ثانية، تجد أن هذا التواصل لم ينقطع وأن الهدف والغاية عندهم هو سلامة الوطن والشعب، يؤذيهم مايؤذيهما ويسرهم مايفرحهما، وإن كانت بعض الصور الشعرية القومية في عصر النهضة أكثر ملامسة للواقع، وهذا بفعل تطور الزمن والمفاهيم اللغوية».

هذا الشاعر معروف الرصافي، يُعبر بشعره عن وعي تام وإدراك لما يدور حوله من مؤامرات على أمته. إنه يصرخ بألم حتى تظن أن روحه تكاد أن تزهق أو أن الشاعر يكاد أن ينفجر من الغيظ أو يخرج من جلده، للحالة المتردية التي وصل إليها العرب:

نظرتُ إلى عرض البلاد وطولها   فما راقني عرض هناك وطولُ

بلادٌ بها جهل وفقر كلاهما   أكول شروب للحياة فنول

وبعد هذا العرض المؤثر، كان أكثر وضوحاً في إستنهاض همم الشباب وتحذيرهم من الجهل لأنه آفة المجتمع:

أجلْ إنكم أنتم كثير عديدكم   ولكن كثيرُ الجاهلين قليلُ

ألا نهضةٌ علميَّةٌ عربيةٌ   فَتُنعَش أرواح بها وعقولُ(١٥)

وقال قصيدة بعنوان شكوى إلى الدستور ينتقد بها خطة الاتحاديين

الأتراك ويكشف ألاعيبهم وخداعهم للعرب:

فهل أيها الدستور تسمع شاكياً ... بك اليوم يرجو أن يرى نهضة الشرقِ
كأنا لهم شــاءٌ فهـم يحلبوننـا ... وكم مخضوا أوطاننا مَخضــةَ الزِّقِ
ولم نك ندري لاهتضام حقوقنـا ... أنحن من الأحرار أم نحــن في رِّقِ
ولم نستفد إلا سقـــوط وزارة ... وتأليــف أخرى مثـــل تلك بلا فرقِ

نرى الرصافي قد وصل حالة اليأس من أن تنال حقوق العرب بالشكل الطبيعي، فلابد من أن تنال هذه الحقوق بالقوة بالنضال بهدر الدماء.

سنطلب هذا الحق بالسيف والقنـا ... وشيب وشُبّــان على ضـــُمَّرَ بُلْــق
من العُرب مطبوع الطِّباع على العُلى ... بديعُ معاني الحُسن في الخَلقِ والخُلقِ(١٦)

لما اطلع الشـاعر الرصـافي على لائحـة الإصلاحيين في بيروت ورأى فسادها بأنه المرام منها هو الفتنة الطائفية وتقسيم الشعب ولم تنطل عليه الحيلة وبذلك يكون الرصافي بلغ ذروة تفكيره القومي:

راموا الصلاح وقد جــاؤوا بلائــحة ... خرقاء تترك شمل الشعب مشعوبا
راموا انشقاق العصا بالشَّغب ملتهبا ... والحقد مضطرما والضغن مشبوبا
عدوا النصارى وعدوا المســلمين بها ... ونحن نعـــُهدهم طُرّاً أعاريبــــا

ويهاجم الذين حضروا مؤتمر باريس ويحذرهم من مطامع الأجنبي في بلادهم:

قل للعريسيِّ والأنباء شـــائعـة ... والصُّحف تروي لنا عنه الأعاجيبا
علام تعقد في باريز مؤتمــراً ... ماكنت فيه برأي القوم منوبيـــا
لكن باريز مازالت مطامعـــها ... ترنو إلى الشام تصعيداً وتصويبا
هل يأمن القوم أن يحتل ساحتهم ... جيش يدك من الشام الأهاضيبا(١٧)

وكانت قصائد الرصافي وأشعاره تنتشر بين الشباب العربي انتشار النار بالهيشم وخاصة قصائده السياسية.

ويعاصر الشاعر الحربين الأولى والثانية ويرى من التآمر على وطنه ما لايطاق أو يحتمل فلقد انزاح خطر الخازوق والمقصلة والمشنقة، وابتلي الوطن

العربي بمستعمر حديث في عقليته وأساليبه، يملك الآلة الحديثة والحضارة والعلم، إنه الاستعمار الأوربي أول فعلة فعلها تقسيم الوطن العربي وتشكيل حكومات موالية له:

هذي حكومتنا وكلُّ شموخها كـذِب وكل صنيعـها مُتكلَّفُ
عَلَمٌ ودستـور ومجلـس أمةٍ كل عن المعنى الصحيح مُحرَّفُ
من يقرأ الدستور يعلم أنـه وفقاً لصك الانتداب مُصنَّفُ

ثم يوجه نقداً لاذعاً للوزارة فيقول:

كثرت دوائرها وقل فعالـها كالطبل يكبر وهو خال أجوفُ
هذي كراسي الوزارة تحتكم كادت لفرط حيائها تتقصفُ
أنتم عليها والأجانب فوقكم كلٌّ بسلطته عليكم مشرفُ
أيعد فخـراً للوزير جلوسه فَرِحاً على الكرسي وهو مكتفُ[١٨]

إن الشاعر الرصافي لا يعرف المهادنة مع الأعداء فهو دائم الملاحقة لهم وتعريتهم وفضح أساليبهم وغدرهم وخداعهم للشعب وهنا يصف لنا المستعمر الانكليزي بقصيدة شعرية علمية صاغها على نهج المعادلات الكيميائية فقال:

لقد جمع الدهر المكايد كلها. بقدرٍ كبيرٍ صيغ من مَعدن الخُبث
وصبَّ عليها من بثار صروفه سجالاً من الكذب المموَّه والحنث
وأنقع فيها مايعادل ثلثـها من المكر بل ماقد يزيد عن الثُّلث
فصاغ طباع الانكليز من الذي تقاطر في الأنبيق كالمطر الدُّث[١٩]

فكما كان الرصافي يأخذ الجانب الجدي في شعره، كذلك كان يلجأ إلى الشعر الساخر الذي يعطي ردة الفعل الإيجابية في النفوس، فهذه أبيات من قصيدة له يتكلم فيها عن الحرية السياسية من منظور الاستعمار:

ياقـوم لا تتكلمـوا إن الكلام محرَّمُ
ناموا ولا تستيقظـوا ما فاز إلا النُّوَّمُ
أما السياسة فاتركـوا أبداً وإلا تندمـوا
من شاء منكم أن يعيش اليوم وهو مكرم

فليس لا سمع ولا بصر … لديـه ولا فـــم
لا يستـــحق كرامــــــة … إلا الأصم الأبكم[٢٠]

ويكمل الشاعر مسيرته ويؤدي رسالته ويذهب جيله وتبقى قصائده تحمل إلينا صوته الهادر، وكلماته اللاذعة وبعض شعره الساخر...!

وفي كل مكان وجد المستعمر مرتعاً خصباً له، فهو لا يهنأ إلا قليلاً، لأن مشعل الحرية لا ينطفئ وصوت الحق فوق كل شيء، فهذا صوت الشابي أبو القاسم يأتي محملاً بالهموم هموم تحرير وطنه من المستعمر الفرنسي، ويطلق قصيدته الرائعة «ارادة الشعب» لتصل إلى كل طالب ينشد الحرية:

إذا الشعب يوماً أراد الحياة … فلابد أن يستجيب القدر
ولابـــد للـــيل أن ينجـلي … ولابد للقيد أن ينكسر[٢١]

ويعطي الشابي صورة حقيقية في شعره كيف كان يعامل المستعمر الأحرار بالقضاء عليهم بطرق مختلفة لخنق ثورتهم ودفن نضالهم ويقول في ألم:

كلمـــا قام في البلاد خطيب … موقظ شعبه يريد صلاحـــه
ألبسوا روحه قميص اضطهاد … فاتك شائك يرد جماحـــه
أخمدوا صوتـــه الإلهي بالعـ … ـنف أماتوا صداحه ونواحه[٢٢]

وللشابي ثقة بلا حدود في الشعب وقوة الحق:

إذا التف حول الحق قوم فإنه … يصرِّمُ أحداثَ الزمان ويُبرم[٢٣]

كان الشاعر يعطي شحنات ثورية في شعره للشعب، ويحثه بأنه مصدر كل قوته ويهدد المستعمر من المستقبل الذي سيراه كالجحيم:

لك الويل ياصرحَ المظالم من غدٍ … إذا نهض المستضعفون وصمّموا
إذا حطّمَ المستعبدون قيودهـــم … وصبُّوا حميم السخط أيان تعلم
ألا إن أحلامَ البلاد دفيـــــنة … تجمجم في أعماقها ما تجمجم

إن النضال من أجل الحرية يوحد القوى ويعطي للكلمة معناها الحقيقي، فيلتقي الأحرار في وحدة الفكر التي تقودهم إلى وحدة الهدف وإن تباعدوا، فهذا الشاعر عبد الرحيم محمود حمل هموم وطنه وأمته، ناضل بالكلمة وحمل

السلاح وتفاعل مع الأحداث فامتزج دمه بتراب الوطن الذي أحبه فقال:

احملوني احملوني … *واحذروا أن تتركوني*
وخذوني لا تخافوا … *وإذا مت ادفنوني*(٢٤)

وفي وعد بلفور وغدر الحليف البريطاني قال:

هذي البلاد عريننا وفدى لها … *من نسل يعرب كل أُسد مُضَّر*
غدر الحليف وأي وعد صانه … *يوماً وأية ذمة لم يخفر*(٢٥)

وكانت أحاسيس الشاعر قوية تنذره بأن فلسطين تؤول إلى الضياع ولا منقذ لها وكان يرى ذلك ولكنه كالغريق يمسك بقشة علّها تنقذ وطنه من الهلاك، وهذا ماترجمه في عام ١٩٣٥ في قصيدة شعرية ألقاها أمام الأمير سعود بن عبد العزيز فتحصل القناعة لديه بأن القدس تسير في طريق الضياع:

ياذا الأمير أمام عينك شاعر … *ضمت على الشكوى المريرة أضلعه*
المسجدُ الأقصى أجئتَ تزوره … *أم جئت من قبل الضيَاع تودعه*
حرم تباحُ لكل أوكع آبق … *ولكل أفاق شريد - أربعهُ*
وغداً وما أدناه لا يبقى سوى … *دمع لنا يهمي وسنّ نقرعه*
ويقرب الأمر العصيب أسافل … *عجلوا علينا بالذي نتوقعه*

وكان الشاعر يرى ماذا سيحدث غداً فقال للأمير السعودي هل جئت تزور أم تودع إنه سؤال ذكي ومحرج واستطرد الشاعر يقدم شكواه ويعرف بأنه لا أمل منها!

شكوى وتحلو للمضيم شكاته … *عند الأمير وإن ترقرق أدمعه*
والقوم قومك يا أمير إذا النّوى … *فرقّته، آمال العروبة تجمعه*(٢٦)

ويطلق الشاعر النداء تلو النداء لإنقاذ فلسطين التي أضحت قاب قوسين أو أدنى من الضياع نتيجة مؤامرة غادرة بريطانية صهيونية، ويدعو الشاعر الشعب للجهاد فيقول:

دعا الوطن الذبيح إلى الجهاد … *فخف لفرط فرحته فؤادي*
بني وطني أفيقوا من رقاد … *فما بعد التعسف من رقاد*

إذا ضاعت فلسطين وأنتم — *على قيد الحياة ففي اعتقادي*
بأن بني عروبتنا استكانوا — *وأخطأ سعيهم نهج الرشاد*[٢٧]

ولقد صح اعتقاد الشاعر، ضاعت فلسطين والقدس والعرب مازالوا يدورون في حلقة مفرغة، وأصابهم الدوار، وزلزلت الأرض من تحت أقدامهم وهم في سبات من شدة لذة خمرة النفط التي أبهجت نفوسهم وأضاعت أوطانهم وأصبحوا جميعاً في يوم ما في مهب الريح بلا مال بلا كرامة..!

لقد ذهبت شكوى الشاعر أدراج الرياح وغاب الأمير لا علم ولا خبر، ولفظ الشاعر أنفاسه الأخيرة وهو يقبض بيده على حفنة من تراب الوطن الذي امتزج بدمه، وهمومه تملأ صدره!

ومن أعالي النيل جاء صوت الشاعر أحمد شوقي ليشاطر أهل الشام همومهم وينظم قصيدة شعرية بعنوان نكبة دمشق ينبه فيها من خداع المستعمرين وأساليبهم القذرة، ومن يطرق باب الحرية فلا بد أن يدفع الثمن غالياً...

وللحرية الحمراء باب — *بكل يد مضرجة يدق*
وللأوطان في دم كل حر — *يد سلفت ودين مستحق*
دم الثوار تعرفه فرنسا — *وتعلم أنه نور وحق*

لقد عانت مصر من المستعمرين كما عانت سورية، ولها تجربة في النضال من أجل الحرية، والشعراء العرب كلهم ركزوا بأن المستعمر غادر ومخادع وهمه امتصاص دماء الشعوب، والشعراء أمثال الرصافي والشابي وعبد الرحيم محمود وشوقي الذي قال:

وللمستعمرين وإن ألانوا — *قلوب كالحجارة لا ترق*
فمن خدع السياسة أن تغروا — *بألقاب الإمارة وهي رق*[٢٨]

لم ينس الشاعر حافظ ابراهيم أن يسارع في كتابة قصيدة يبين فيها روابط الشعب العربي وهمه وهمومه وافتخاره بالعرب ولغة الضاد فقال:

لمصر أم لربوع الشام تنتسب — *هنا العلا وهناك المجد والحسب*

أم اللغات غداة الفخر أمهما ... وإن سألت عن الآباء فالعرب
إذا ألمت بوادي النيل نازلة ... باتت لها راسيات الشام تضطرب
وإن دعا في ثرى الأهرام ذو ألم ... أجابه في ذرى لبنان منتحب
لو أخلص النيل والأردن ودهما ... تصافحت منهما الأمواه والعشب
فما الكنانة إلا الشام عاج على ... ربوعها من بنيها سادة نجب

وهنا اشارة واضحة يرسلها الشاعر إلى السياسيين الذي تهمهم مصالحهم ويتلهون في خلافاتهم التي تمنع اللقاء العربي أو الوحدة العربية لأن الشعب العربي لا خلاف بينه:

لولا رجال تغالوا في سياستهم ... منا ومنهم لما لمنا ولا عتبوا
هذي يدي عن بني مصر تصافحكم ... فصافحوها تصافح نفسها العرب(٢٩)

وهناك من الشعراء الأحرار الذي مزجوا الكلمة بالدم بالفعل الحقيقي في حقبة الحكم التركي، دفعوا ثمن الكلمة أرواحهم وعلقوا على أعواد المشانق، فهذا الشاعر عمر حمد الذي حمل روحه على راحته مثل رفيقه عبد الرحيم محمود، وحمل هموم امته القومية يقول قبل شنقه:

ياعصبة الأتراك إنا أمة ... نهضت وإن مرامها الإصلاح
ينبغي به حفظ الحقوق وإننا ... لن ننثني لو تزهق الأرواح
لا ترهقونا بالمظالم والأسى ... والغدر ما للغادرين نجاح(٣٠)

ويصور الشاعر حياة العرب لذلك العهد بأنهم أصبحوا كالعبيد مذلون مهانون ويساقون كالأغنام وقد أصابهم الخسف، ولابد للعرب من أن يرفعوا علم الحرية عالياً مهما كان الثمن فيقول:

غدا العرب طوع الهوان ... ورهن القيود وصرعى الألم
وقد أصبحوا في حماهم عبيداً ... يُساقون للذل سوق الغنم
وإن المقام على الضيم عار ... ولا يُغسل العار إلا بدم
ولابد من نهضة للعلى ... بها يرفع العرب ذاك العلم(٣١)

ويذكر الشاعر عمر حمد نقطة هامة بل كانت مشكلة خطيرة تهدد مستقبل العرب هي أن الأتراك ودوا محو اللغة العربية وتتريك العرب، فنبه إلى

هذا الخطر الداهم:

منعوا العرب من الحق وكم	أوسعوا بغداد ظلماً والشـــآما
لغة القرآن ودوا محـــوها	ويل قوم أغضبوا البيت الحراما
هـــذه نياتهـــم باتت فلا	تنخدع ياشعب واحذر أن تناما
أخـــبر الظلاّم أنا أمـــة	تكـــره الظلم وتأبى أن تضاما[٣٢]

لم تغفل أعين الشعراء عن هذه المآسي في تلك الحقبة أمثال الرصافي وعمر حمد وفؤاد الخطيب وعبد الحميد الرافعي وخير الدين الزركلي ومحمد علي الأرمنازي، وغيرهم لا يتسع المجال لذكرهم هنا وكانت لهم مواقف يذكرها التاريخ وتتغنى بها الأجيال، فهذا الشيخ فؤاد الخطيب يقول:

فأنتـــم بين أيدي الترك لا وطـــن	لكم، ولكن أصحاب البلاد هم
جاروا على لغة القرآن فانصدعت	له القلوب وضج البيت والحرم
فالقدس باكـــية والشـــام شاكية	وفي الحجاز يكاد الركن ينحطم[٣٣]

والشاعر فؤاد الخطيب حمل هموم أمته بمرارة كغيره من الشعراء المخلصين الذين نذروا أنفسهم من أجل حرية العرب ومواجهة الظلم والعدوان:

ياعصبة في بلاد الترك طاغية	لا تحسبوا العرب في أوطانهم رمما
أكلما حاول العرب الرقي علت	في الترك شكوى وقالوا فتنة عمما[٣٤]

لقد أدرك الشعراء ماوصلت إليه حالة العرب من فقر ومرض وجهل واضطهاد لذا نجد الشاعر العربي يقول شعره بألم متفجر من الغيظ والحنق فهذا الشاعر عبد الحميد الرافعي يقول:

هبوا بني العرب إلام الكرى	وقد دهـــا الآمال دهـــاسهـــا
تجاوز الترك على حقـــها	والترك قوم ضاع إحساسها[٣٥]

أما الشاعر خير الدين الزركلي فيقول:

هبوا بني أمي وصيحوا صيحة	يصحو العراق لها ويصحو الشام
واللـــه لا عـــدل ولا حـــرية	حتى يجـــرد بيننا الصمصـــام[٣٦]

وظهرت في نهاية الحكم التركي للعرب أناشيد قومية حماسية عديدة، أخذ الشباب العربي يرددها في المناسبات لتوعية الشعور القومي.

وهذا الشاعر محمد علي الارمنازي أصابه ما أصاب الشاعر عبد الرحيم محمود وعمر حمد قال كلمته فعلق على أعواد المشانق:

يابني قومي كفى ما قد مضى — *انبذوا التفريق عنكم والخصاما*
حقـــنا يعبث فـيــه غـيـرنا — *فعــلام الصــبر ياقومي علاما*

هوامش البحث

١ – ديوان أبو تمام ص١٤ – زبطر: الزبطرة: مثال: القنطرة: ثغر من ثغور الروم «السان – زبطر».
٢ – ديوان المتنبي ج٤ ص٩٤.
٣ – ديوان المتنبي ١٧٩/٤.
٤ – ديوان المتنبي ١٣٩/٢ – والقنديد: عصارة قصب السكر إذا جمد «لسان العرب»
٥ – ديوان أبو فراس /١٤٥.
٦ – ديوان أبو فراس /١١٤.
٧ – ديوان أبو فراس /١٨٤.
٨ – ديوان أبو فراس /١٣٢.
٩ – ديوان أبو فراس / ٢٢٨.
١٠ – ديوان أبو فراس /٢٦٠.
١١ – ديوان أبو فراس /٨٧.
١٢ – ديوان أبو فراس /٤٢.
١٣ – ديوان الحطيئة /١٩١.
١٤ – ديوان الحطيئة /١٠٣.
١٥ – ديوان الرصافي /٣٩٤.
١٦ – ديوان الرصافي /٣٩٧.
١٧ – ديوان الرصافي /٤٠٢.
١٨ – ديوان الرصافي /٤١١.
١٩ – ديوان الرصافي /٤٦٧.
٢٠ – ديوان الرصافي /٤٨٨.
٢١ – ديوان الشابي /٤٠٨.

٢٢ – ديوان الشابي /٥٨.
٢٣ – ديوان الشابي /١١٨.
٢٤ – ديوان عبد الرحيم /١٥٧.
٢٥ – ديوان عبد الرحيم /١١٨.
٢٦ – ديوان عبد الرحيم /١١٤.
٢٧ – ديوان عبد الرحيم /١٤٣.
٢٨ – ديوان شوقي ٢/٧٣.
٢٩ – ديوان حافظ /٢٦٨.
٣٠ – نشأة الحركة العربية الواحدة /٣١٥.
٣١ – نشأة الحركة العربية الواحدة /٣١٥.
٣٢ – نشأة الحركة العربية الواحدة /٣١٥.
٣٣ – نشأة الحركة العربية الواحدة /٣١٥.
٣٤ – نشأة الحركة العربية الواحدة /٣١٥.
٣٥ – نشأة الحركة العربية الواحدة /٣٣١.
٣٦ – نشأة الحركة العربية الواحدة /٣٣١.

المراجع التي استند إليها البحث

١ – ديوان الرصافي – مطبعة الاستقامة – القاهرة – ١٩٥٩.
٢ – ديوان الشابي – دار العودة – بيروت – ١٩٨٨.
٣ – ديوان عبد الرحيم محمود – دار العودة – بيروت – ١٩٨٠.
٤ – ديوان شوقي – دار الفكر – دمشق – بلا.
٥ – ديوان حافظ ابراهيم – الهيئة المصرية للكتاب – ١٩٨٧.
٦ – نشأة الحركة العربية الحديثة – محمد عزة دروزة.
٧ – ديوان المتنبي – شرح البرقوقي – مصر المكتبة التجارية.
٨ – ديوان أبو فراس الحمداني – دمشق – ١٩٨٧.
٩ – ديوان الحطيئة – دار صادر – بيروت – ١٩٨٧.
١٠ – ديوان أبو تمام – دار العلم للملايين.

نافذة على العالم

ترجمة وإعداد:
كمال فوزي الشرابي

** فيما وراء الصورة / قصائد لم تنشر لرينر ماريا ريلكه نظمها مابين عامي ١٩١٥ و١٩٢٦.

في شهر شباط ١٩٢٢ بلغ الشاعر الألماني رينر ماريا ريلكه السادسة والأربعين من عمره، وفي ثلاثة أسابيع، وبتأثير حمى ابداعية لامثيل لها في تاريخ الأدب، انهى (مراثي دوينو DUINO)

* كمال فوزي الشرابي: شاعر من سورية، يعمل في مجال الترجمة، من مؤسسي مجلة القيثارة، من أعماله «قبل لاتنتهي»، «الحرية والبنادق».

– وكانت المرثيتان الأولى والثانية قد كتبتا في عام ١٩١٢، والرابعة بعد ثلاث سنوات – كما ألف ديوانيه (صونيتات إلى اروفيه) ويحويان خمساً وخمسين قصيدة.

إن اتساع هذين العملين وكثافتهما، والظروف غير العادية لولادتهما، وشهرتهما الفورية والمستمرة التي كان فيها لشروح الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر وغيره من الفلاسفة نصيب وافر، – إن كل ذلك يسهم في الاشارة اليهما كقمتين في أعمال ريلكه، وتتويجاً لهذه الأعمال، وآخر ابداع للشاعر، بل لنقل كلمته الأخيرة.

ومع ذلك كان أمام مؤلف (المراثي) أن يعيش أيضاً خمس سنوات تقريباً. وهي سنوات من الصراع ضد المرض الذي انتهى بتدميره، ولكنها أيضاً سنوات من الابداع والعمل والفكر. ولا شك في أنه كان هناك تقطع لا يمكن انكاره مع نتائج مبعثرة، اذ كيف يمكن أن يتقدم انسان مريض بخطوات ثابتة وبسرعة طبيعية على الرغم من أن لنا مع هولدرلن وفان غوغ سابقتين تدلان على ذلك؟ ومهما يكن من أمر فاننا نقع هنا وهناك على التماعات لا مثيل لها في بقية أعماله، وكلها ذات جمال غريب، لم تستطع سوى قلة من قراء ريلكه المتحمسين له والمعجبين به أن تكتشفها.

هذه البروق العجيبة لا تسقط من السماء كشهب عادية. إنها تدل في الوقت ذاته على مظهر غير ثابت وضروري، سديمي ومجدد، للبحث عن تعبير دائم ومبتكر مؤسس على منطق المسعى الشعري.

وما تسميه (مراثي دوينو) «المنفتح» – هذه الفسحة الحرة التي لم يمسسها انقلاب الوعي، كيف السبيل إلى الكلام عنها؟ ولا توجد كلمات للاشارة إلى مايتعذر تعريفه في اللغة، وفي الفكر الرمزي، والتحليل التصنيفي. ولهذا السبب كانت (المراثي) «مراثي» أي أغاني حنين، وتمجيداً للطفولة والبراءة الضائعتين واحتفالاً بهما، كما كانت تأملات حول الموت والحب، هذا الحب الذي يحملنا نحو المجهول، حتى فيما وراء الآخر.

وتعبر (الصونيتات الى اروفيه) عن الشيء ذاته ولكن بشكل آخر. انها في الواقع «قصائد محسوسة» موضوعها ليس شيئاً آخر سوى القصيدة ذاتها بدلاً من أن يكون مستعاراً من العالم الواقعي. ومايتفتح في (المراثي) خطاباً تختصره (الصونيتات) في حكمة:

«إلى الأرض في استراحتها قل: أنا أجري / وإلى الماء السريع قل: أنا أكون».

هل هذا الشعر حديث؟ أليس هو بالأحرى الصرخة الأخيرة للباروكي، كما (المراثي) لربما، وقد اقبلت بعد مراثي هولدرلن وغوته، هي العمل الأخير للشعر الغنائي الاتباعي – الابتداعي في القرن التاسع عشر؟

* * *

في الأسى الشديد الذي يلي لدى كل مبدع اتمام أعماله الرئيسية يصدف أن يسمع صوت غريب: صوت عار، جاف، ساخر. إنه أنشودة الشحرور في الرباعية السادسة عشرة لبتهوفن، وهو الاشعار المقفاة لدى غوته الشيخ، والصور الأخيرة للملائكة لدى بول كلي KLEE وقد رسمت بيد شبه طفولية. يقول ريلكه:

«ثلم في دماغي/ سطر من يده/ اذا استمرت إلعادة فانها ستفسد احدهما والآخر/ (...) انج بنفسك، اهرب من الشبكة المتقلصة/ اطرح قانوناً جديداً عليك وعليهم». (شهر أيلول ١٩٢٤).

«**قانوناً جديداً**»؟ يجب أن تؤخذ الصيغة بمعناها الحرفي. فريلكه لا يقدم لنا خاتمة. وماتعلنه قصائد عام ١٩٢٤، ومايشعرنا به بعض النصوص بين ١٩١٤ و ١٩١٨، وهو سابق (للمراثي) كقصيدة «الى الموسيقا» أو قصيدة «مقاطع من أجل موسيقا أحد الأعياد»، يشكل حقاً «ثورة شعرية» مرتبطة بانقلاب منظوري كامل: **الآن حان الوقت لأن تخرج الآلهة/ من الأشياء المسكونة... وإن تقلب جميع جدران منزلي/ صفحة**

بيضاء. لا شيء يكفي سوى الريح/ التي تقذفها هذه الورقة التي تدور/ لجعل الهواء كمدرة من الأرض: كحقل جديد من الأنفاس. آه أنتم يا أيها الآلهة/ غالباً ما تقبلون وأنتم نائمون في الأشياء/ التي تنهض فرحة والتي في الينابيع المفترضة تغسل أجيادها ووجوهها/ وتضيف خفافاً نضارتها الكاملة/ إلى كل شيء ملآن يتألق، وإلى حياتنا الملأى./ ليطل من جديد صباحكم يا أيها الآلهة./ فإننا سنعاود الكرة ونبدأ. أنتم وحدكم الأصل/ العالم ينهض معكم، والبداية تتألق/ في جميع زلات سقوطنا...». (شهر تشرين الأول ١٩٢٥).

ويغمر ريلكه ابتهاج فريد: فالآلهة عائدون. وهذا يعني، وقد قصد إليه كل من نيتشه وهولدرلن بلغة مشتركة، إن معنى الأشياء وكينونتها يتوقفان عن أن يكونا صعبي المنال عند الانسان. ويمكن أن يغدو الكلام شفافاً. ولذلك يجب التخلي في الوقت ذاته عن الرمز والصورة. وحين يشغل الصوت المتضرع «بالفسحة الداخلية للعالم»، وقد أصبح أبكم، يمكنه عندئذ بنوع من الانفجار الكبير «البيغ بانغ»، أو بنوع من «انقلاب الفسحات» أن يسترجع الكلام:

«قلب ملك. نواة شجرة كبيرة مهيمنة. عطر الثمرة/ من الذهب جوزة القلب. اناء خشخاش/ في صميم الركن المركزي/ (حيث الصدى ينفصل/ كسمك الرمل صمت/ عندما تتحركين/ لأنه يبدو لك/ إن وقفتك السابقة/ كانت شديدة الارنان...)/ للشعوب مطروحة. فكرة صنعت نجمة/ في دوائر لا مرئية/ تجذب قلب ملك/ (...) إلى أين، إلى أين، رحل قلب العشيقة الخفيفة؟: /ابتسامة من الخارج/ على المنحنى المتردد/ بثمار الفرح مرسومة (...) ولكن أين، أين من كان يغنيها في وحدة القلب الشاعر؟: /ريح لا مرئية/ راحة ريح».

(«ضريح»، تشرين الأول ١٩٢٤).

وفيما وراء الصورة يفتح «المجاز التجريدي» فسحة جديدة للوعي بعد أن يفك مزلاج الفكر. وريلكه سيموت. وتمكن أيضاً المثابرة على الحياة أو الكلام أو

الصمت. وهذا أمر محدث جداً ويتساوى مع ماكتبه بول سيلان كما يلاحظ ذلك اولريخ فوليبورن. وهو أمر قديم جداً كموسيقا الكهنة في بلاد التيبت، وكصوت الطبل الضخم. وهذا مايغير قليلاً رقاد الورود تحت كل هذه القصائد، كما لو أن الوردة تتحدث أخيراً فتقول: «**انصرفوا، لم يبق شيء للرؤية**».

وفيما يلي ترجمة لبعض قصائد غير منشورة كتبها ريلكه مابين عامي ١٩١٥ و ١٩٢٦:

١ - مقاطع من أجل موسيقا أحد الأعياد

إلى أين، إلى أين يذهب الصوت الانساني عندما يرتفع؟
تراها السموات به تنبض أم أن ريحاً هاربة تبعثره على الدوام؟

* * *

اليوم أقف منتصباً، منتصباً على أبراج الفرح.
اليوم، اليوم لا شيء يعاديني لكي أموت.
اليوم أطلق أحد النداءات،
اليوم أنا مستشار ذهبي للصوت.

* * *

الصوت عالٍ ومقدمه جميل. ومامن نخلة
لاتنقسم على مزيد من الصفاء.
وتصعد وهي واثقة بذاتها ودائمة الحضور.
وفي الأسفل فقط تتناوب الأفواه الاناشيد.

* * *

بعضها يرتفع هكذا أناشيد للانسانية
المتوازنة دوماً ويرتاح دوماً على سواه
من غير أن ينوس.

* * *

ياعمود العرس العالي، والمغرق في العلو،
اليوم فوق قلبي الذي يحمل تحطم موتاي وصمتي

أية أعمدة أخرى تقفز نحوك وأية أقواس؟
لا أدري. ولكني أحس أنك تتلقى في الأعلى قباباً.

٢ – *البرج*

هب لقلبك برجاً تديره الرياح.
فلا مثيل للأمل حين ترى الرياح الإلهيين.

* * *

انتصب وثابر هادئاً تحت الصلة الكبرى
فالجامد يتشوه، وبهدوء يذوب السكان.

* * *

زلات تقبل في القدر الذي عشته طويلاً،
وبين قضبان السجن يتقطر وهو يعدم قمر رقيق.

٣ – *الربيع العائد*

مياه تسكن الأرض. وربيع يشرب مجهداً
ويترجرج وقد أعماه الاخضرار،
ويطارد أنفاس سكره في أفواه الازهار.

* * *

وتمارس العنادل طوال النهار
فتنة احاسيسها وقدرتها التي تهيمن
على النجمة العابسة.

٤ – *اشراق*

بعد أن احتبست السعادة طويلاً
تفجرت في النهار واغرقت المرج،
وشعر الصيف الذي يتمطى عملاقاً
في شجرة الجوز العتيقة باندفاع فتوته.

* * *

تتبعثر منذ حين خفاف الازهار،
ويلعب اخضرار أكثر وقاراً لعبته في الأشجار:
ومن حولها، وقد تقوست الامداء،
كم من غد سيشرق من يوم لآخر!

٥ – *متى يعرفك الليل؟*
مايهب ذاته لنا في ضوء النجمة،
مايهب ذاته لنا،
أمسك به كعالم في نظرك
ولا تستخف به.

* * *

أظهر لليل الذي تلقيته بصمت
ماحمله.
وحين تنتقل بأكملك إلى جانبه وحسب
سيعرفك الليل.

٦ – *انطلاق*
المياه التي تندفع وتسرع..
وتتوحد بمرح، وبمرح تنقسم،
المياه... منظر مفعم بالانطلاق.
والمياه التي تندفع نحو المياه،
وفي الأنغام يتعلق هذا الصمت على المرج في انحداره،
هل يذوب فيها الزمن
الذي يتراكم ويتابع جريه المتصادم
هارباً من الاذن الناسية؟
بينما من كل متحَدّر نحو هوامش السماء
تنطلق فسحة أرضية

٧ – كينونة
في وردة سريرك، ياحبيبتي.
ولقد أضعتك أنت نفسك
(أنا السابح ضد تيار العطر).
غير أني بوجودك أكون
مهما انطويت على ذاتي (...).

* * *

** الاديب الفرنسي جاك لاكاريير
JACQUES LACARRIÉRE على طريق الابجدية.

كتب جاك لاكاريير: «كان التيه والكتابة وسيبقيان على الدوام لديّ طريق الالتقاء بالآخرين ومعرفة الذات». ويعتبر جاك لاكاريير راوياً موهوباً، ومتنزهاً لا يتعب، وصديقاً كبيراً للورنس داريل، وقد زرعت حياته الرحلات والكتب حتى أصبحت جزءاً كبيراً منها: فهناك رحلاته بفرنسا في كتابه (فيما أنا أسلك الطريق)، باليونان في كتابه (الصيف الاغريقي)، وبمصر مع كتابيه (البشر السكارى بالله) و (مريم المصرية)، وبالبلاد الاسلامية مع كتابه (سور)، وقد ذهب حتى إلى مرافقة هيرودوت في كتابه (رحلات إلى أقاصي الأرض). ويحمل هذا الرحالة المدهش جائزة الأدب الكبرى من الأكاديمية الفرنسية لعام ١٩٩١، ويؤكدان معلمه الأول كان زيزفون حديقته.

من أشهر مؤلفاته: جبل أتوس، الجبل المقدس، ١٩٥٤/صوفوكليس، دراسة مسرحية، ١٩٦٠/البشر السكارى بالله، دراسة عن المسيحية الشرقية، ١٩٦١/الغنوصيون، ١٩٧٣/ فيما أنا أسلك الطريق، ١٩٧٤/الصيف الاغريقي، ١٩٧٦/البلاد تحت القشرة، ١٩٨٠/سور، ١٩٨٢/متاهات، ١٩٨٣/ مريم المصرية، ١٩٨٣/في أثر الآلهة، ١٩٨٤/ هذا النهار الجميل، ١٩٨٩/ كتاب التكوينات، ١٩٩٠/ دروب الكتابة، ١٩٨٨/ الحياة الهاربة - يصدر قريباً -.

ولقد نشر جاك لاكاريير مؤخراً (طيران ايكار) في منشورات سيغرس، واختار هنا للتحدث عن نفسه أن يرود طريق الابجدية من حرف A إلى حرف Z.

[A] كالعصر الذهبي ÂGE D'OR والمستقبل AVENIR

العصر الذهبي هو ابتكار للشاعر الإغريقي هزيود الذي عاش في منطقة البيوس بالقرن السابع قبل الميلاد والذي كان يجد أن الأرض غير قابلة للعيش

فيها، مع أنه تمكن المراهنة بأن أنهار الإيليكون في زمانه لم تكن بعد تحوي مادة النيترات وأن طبقة الأوزون كانت مازال سليمة فوق الأولمب! وإنه لعجز من قبل الفكر الانساني أن يعتقد أن المعرفة هي وراءه وليست أمامه، وأن يعتقد أيضاً أن كل شيء كان أفضل في بداية العالم، وأن تاريخ الانسان ليس سوى انحطاط طويل. ومع ذلك فالبراهين على وجود تطور ايجابي هي بدهية ولا يمكن انكارها. فالانسان النيندرتالي أو الباليوليتيكي لم يكن يملك إلا قليلاً من الفروق مع انسان العصر الذهبي الذي كان يعيش، كما يقول هزيود، وسط الآلهة، ولا يعرف الألم ولا العمل، ويقضي وقته في المآدب والحفلات. ولكن لاشيء يناقض ذلك، وتستمر هذه الأسطورة في البقاء اليوم تحت أسماء أخرى: عدن، التقاليد المبدئية. والسبب؟ انها تعطي صورة تملق عنا وتجعلنا نعتقد أننا نملك – أو كنا نملك – نظاماً متميزاً في الكون. ولكن هذه الأسطورة سلبية ومؤذية من بعض الجوانب مادامت تجبر الانسان لاثبات وجودها على أن يتقدم وهو ينظر خلفه! وفي هذه الخلفية لايهمل المستقبل فحسب بل ينتفي أيضاً! اعلم جيداً أن مصطلح المستقبل بمعناه الكبير الشامل هو أيضاً اسطورة سببت أسوأ الكوارث على الأرض باعتبارها شقيقة لليوتوبيا. ولكنها على الأقل اسطورة منفتحة، فاعلة، اسطورة صيرورة يمكن أن نعتمد عليها في الوقت الذي لا نملك فيه أية اسطورة عن الماضي. ويرى نيكوس كازانتزاكي أن هناك ثلاثة أنواع من الكتاب: الذين ينظرون نحو الماضي وهم القدماء والابتداعيون، والذين ينظرون إلى الحاضر وهم الوصافون والملتزمون، والذين ينظرون إلى المستقبل وهم الرائون والأنبياء. ولهذه التمييزات على الدوام مظهر اختياري ولكنها تسمح مع ذلك بأن تحدد منحى العمل. أما أنا فانني أخشى الرائين والأنبياء الذين غالباً ما هيأوا لنا مستقبلاً من الكوابيس الكليانية، ولا أشعر مطلقاً بانني قديم لانني أعلم، كما علمني أورفيه، أنه يجب على المرء ألا ينظر خلفه أبداً. يبقى الحاضر وهو الذي يجب أن نصنع منه عصراً ذهبياً!

B كالرسوم المتحركة BANDES DESSINEES وكالبوذية BOUDHISME

بلى، الرسوم المتحركة التي تشكل سخرية المثقفين وذعرهم! وهي مع ذلك قد سحرت طفولتي ومراهقتي ولم تعطني انطباعاً بأنني كبرت وأنا أبله. لربما كانت الرسوم المتحركة فيما قبل الحرب أكثر شاعرية وأقل أصولية من الرسوم المتحركة اليوم؟ وكنت أقرأ بخاصة (روبنصون) وهي مجلة أسبوعية تطبع في الولايات المتحدة وتترجم إلى الفرنسية – وأذكر أنها كانت تصدر يوم الجمعة، وهو يوم الدروس الرياضية في المعهد، وكنت أقرؤها خلسة في أعماق الصف –. وكنت أفضل الخيال العلمي مع ماندريك ولوك الذراع الحديدية، وغي البرق والروايات الاستبقاية لادغار رايس بوروز، مبدع طرزان. وكان جميع أبطال الفضاء والمغامرة و جميع فرسان المستقبل هؤلاء ينتسبون إلى سلالة الذين اكتشفتهم في المعهد كاشيل، ولانسيلو، ومرلان، مع أنهم لم يكونوا يتحدثون كأبطال هوميروس أو كريتيان دوتروا. ولقد كتبت كل ذلك في دراسة قصيرة عن العالم الحديث بعنوان (هذا اليوم الجميل) وهو كتاب استفز كثيراً من قرائي لأني كشفت فيه عن نوع من الاهتمام بنوع من الحداثة.

البوذية؟ لا علاقة لها أكيد بالحداثة ولكن لها علاقة بحاضرنا: فقد أقيم منذ عشرين عاماً على مقربة من بيتي ببورغوينا مركز بوذي تيبيتي هو الكاجيو – لينغ وقد أقمت فيه مراراً كثيرة. إنها عودة إلى غرامياتي الأولى وذلك لأن اللغة الوحيدة التي يعلمونها بعد الحرب في (مدرسة اللغات الشرقية) كانت الهندية لا الاغريقية! وكنت أرغب في الذهاب إلى الهند في تلك الحقبة. وقد قمت بذلك في عام ١٩٥٠. انطلقت سيراً على الأقدام نحو الهند ولكني لم أتجاوز بلاد اليونان في مسيرتي: واستأثرت باهتمامي كثيراً جزيرة كاليبسو! وما أقدره في البوذية أنها لاتحتاج، لكي تقودنا إلى اليقظة الكبرى، إلى الآله ولا إلى الخلاص ولا إلى الخطيئة الأصلية. كل ذلك تتخلى عنه البوذية بمرح أو بالأحرى تجهله. وتقول لناالبوذية اننا لسنا ملامين بل نائمين. فهناك شخص آخر يرقد في

أعماقنا ويجب أن نخرجه إلى العالم وذلك بأن نلده فينا. وذلك يكون بمعرفة الذات، والتأمل، وتقوية الوعي، وبالاختصار بجهود وطرق تعتمد الوعي لا التدفق كما في المسيحية. إن البوذية تقول لنا: استيقظوا لا توبوا! فليس لنا أن نتوب عن أي شيء. وإن اختراع الخطيئة الأصلية، كاختراع العصر الذهبي، هو أسوأ الاختراعات وأكثرها شؤماً. وفيما يتعلق بي فأنا لم أقبله قط وأول جهد يجب أن يبذله كل انسان مغرم بالروحانية هو أن يتخلص تماماً من هذه الفزاعة السادية – المازوشية.

C كالمسيرة أو التقدم CHEMINEMENT

الدرب أو الطريق والمسيرة كلمتان غالباً ماتعودان في كتبي وحتى في بعض عناوين هذه الكتب. ومعناهما ورمزهما واضحان لديّ: فالسير هو أن يخترع المرء حريته الخاصة في اثر الآخرين، هو أن يخلق باتباع أو باعادة اتباع الطرق التي رسمها الآخرون وذلك لأنه لا يوجد على الأرض طرق عذارى اللهم إلا في أمازونيا لربما. على أن الكتابة لا تقوم لديّ على شق درب بوساطة مدية كبيرة في أدغال الصور والرموز، ولكن في إعادة اختراع أو اعادة اكتساب مارسمه الآخرون وما فكروا فيه وماعبروا عنه قبلي. وبهذا المعنى فأنا كاتب تقليدي شريطة أن تُعطى كلمة تقاليد معناها الحقيقي: ماياتيك من مكان ما، مايعبرك، مايغذيك ولكن ماتغذيه أنت بدورك بدم جديد. وصورة النهر بهذا المعنى هي أفصح الصور. فالنهر هو «السائر» بشكل ممتاز، وهو السائل، وهو الجاري الذي يصدر عن نبع، من نقطة محددة جداً في المكان والزمان ولكنه ينمو بجميع التقدمات المتتالية التي تقدمها الأراضي والمناظر التي يعبرها. فالنبع هو الأنا ومسيرة النهر هي النحن ومصبه الواسع حيث يذوب في غفلة البحر ولا نهايته هو الجميع والكل. ويجب على الكاتب، وأقصد على الأقل من يتوصل حقاً إلى أن يكون كاتباً، أن يكون الثلاثة معاً: منبعاً باعتباره فرداً، مسيرة أو درباً بتجارب حياته، مصباً لأن أعماله ستنضم آجلاً أم عاجلاً إلى الجمهور الغفل، جمهور المستقبل. إننا نوجد حقاً في قلب الدروب المرضعة.

D كالصحراء DÉSERT وكداريل (لورنس) DURELL (LAWRENCE)

قابلت الصحراء متأخراً جداً في حياتي ولكنها أدت دوراً كبيراً في قصائدي وكتاباتي. ولها حضورها في كتابي (البشر السكارى بالله، ١٩٦٠) حيث أصف صحراء وادي النطرون في مصر على أبواب الاسكندرية ولكنها تعود إلى الظهور خصوصاً في (سور) وفي (مريم المصرية) بشكل أكثر اتساعاً. وحين أقول صحراء فيجب أن نفهم أن المقصود ليس هذا الامتداد الصحراوي الكبير الذي لا أعرفه بل هذا القسم الذي يحيط بالمدن والقرى حيث عاش في الماضي رهبان الشرق الأدنى ونساكه، وحيث يعيش ويتردد إليها اليوم البدو الرحل. وفي مصر، كما في الجنوب التونسي الذي زرته عدة مرات، المقصود هو الصحراء القاسية والمعدنية والثابتة، الصحراء كمنظر متحجر شبه معدني كما وصفها جيداً بيير لوتي في أثناء عبوره صحراء سيناء. هذه هي الصحراء التي استأثرت على الدوام باهتمامي، الصحراء التي يسكن البشر قسماً منها. وقد خصصتها بالوصف في الأناشيد الثلاثة التي وقفتها عليها في كتابي (سور). إنها مكان يدعو في الوقت ذاته إلى التنقل والتأمل، وهي لا نهاية ينبغي تدجينها قبل المغامرة فيها. إن الغابة بأشجارها وأغصانها ودروبها المستعصية تجبرك على أن تنطوي على ذاتك. أما الصحراء فهي تجبرك على أن تنسى ذاتك وأن تتعرى. في الغابة يتحول الانسان إلى جنية من جنيات المياه، أما في الصحراء فيتحول إلى شبح من أشباح الرمال. ولذلك كان النساك والرهبان المسيحيون، الذين كانوا يعيشون فيها في القرن الرابع، يرون قبل كل شيء ملائكة وشياطين وتنانين وأخيلة غاوية: وبذلك كانت مخاوفهم ورغباتهم الحميمة تكتسي شكلاً وحياة امام أنظارهم.

إن الصحراء التي أتقن معرفتها والتي تركت في نفسي أقوى انطباع هي صحراء وادي النطرون بمصر على بعد مئة كيلومتر إلى الجنوب من الاسكندرية. وقد عدت إليها مؤخراً ووجدت فيها من جديد هذا الانطباع بالكمال المطلق من المدى والضوء. ولكل صحراء مداها ولا نهايتها وضوؤها. وصحراء

وادي النطرون، - لربما لأنها مصنوعة من النطرون أو من ملح البقايا المتحجرة الذي كان قدماء المصريين يستعملونه لتحنيط المومياءات - تعكس أشعة الشمس بقوة هائلة حتى ليحسب الانسان إنه يمشي على ماء قد تحجر.

هذه الصحراء كان لورنس داريل يعرفها جيداً، وكثيراً ماتحدثنا عنها معاً في منزله بسوميير قرب مدينة نيم الفرنسية. ولهذا المنزل شرفة كبيرة كان يقضي فيها معظم وقته وفيها كنا نلتقي لنتحدث عن كل شيء وعن لا شيء، ومن بينها الصحراء ونحن نحتسي كؤوس النبيذ الزهري المعتق. وقد أرسلت إليه كتابي عن (الغنوصيين) اثر ظهور طبعته الأولى في عام ١٩٦٩ وأجابني برسالة تعبق بالصداقة والحب. وذهبت إلى رؤيته في العام التالي، وأصبحنا نلتقي كل عام منذ ذلك الحين. وأعجبت دوماً ببساطته وصراحته وروحه الفكهة وتصرفه الطبيعي وعفويته سواء في حياته العادية أو في وضعه ككاتب كبير. ولم يكن يحسب نفسه نبياً أو معلماً من معلمي الفكر ولا حتى حكيماً. ومع ذلك فإن أعماله ستبقى، مع أعمال ريمون آبليو ABELLIO، أعمال كاتب عقل عصره واستوعب أبعاده. والواقع أنه غنوصي حقيقي ضائع في عصرنا مما يجعل منه مثالاً نادراً جداً اليوم.

[E] كالكتابة ECRITURE والسحر ENCHANTEMENT

من الصعب مع هذا الحرف، عندما يكون الانسان كاتباً، أن ينجو من كلمة كتابة. ومع ذلك فإن أول كلمة خطرت ببالي فوراً هي كلمة فزاعة EPOU-VANTAIL. ولقد أحببت على الدوام الفزاعات، هذه النسخ عنا المصنوعة من أسمالنا الرثة، وهي أشباح جامدة تتناوشها الرياح. وقد قل عددها في الأرياف. وهي تختفي كالغنوصيين! ولكن مادمنا نتحدث عن الكتابة فلنقل لمرة واحدة وأخيرة انني على طريقة بوذيي الزن أرفض أن أعالج برصانة مايصنع المهم في حياتي. فمنذ أن كان عمري عشرين عاماً لم أقم بأي نشاط سوى الكتابة، باستثناء بعض المهن التي كنت أمارسها هنا وهناك. ذلك أن الكتابة هي تماماً عكس أي عمل. وهي نشاط طبيعي لديَّ كالتنفس ولكن بشكل واعٍ. ولقد

أحببت على الدوام هذه الحكاية بصدد الشاعر سان - بول رو ROUX الذي كان يضع على باب غرفته، عندما يذهب إلى النوم، لافتة تحمل هذه الكلمات: الشاعر يعمل! فأحلامه كانت تغذي كتابته. وليست الأحلام وحدها هي التي تغذي كتابتي بل لقاء الأحلام والواقع في صفحة بيضاء. فالعالم الذي يحيط بي موجود ولكنه لا يكفيني. وكتاباتي (فيما أنا أسلك الطريق) و(الصيف الاغريقي) هما رحلات حقيقية لبلاد الواقع ولكن مهمة الكتابة هي تكبير العالم أو اغناؤه لا الاكتفاء بوصفه. فالكاتب لا يكون مطلقاً خارج العالم، بل هو على العكس يضيف نفسه إلى العالم، كما كان يقول جان جيونو GIONO. الاضافة إلى العالم، ذاك هو معنى الكلمات والكلام. وعلى الكتابة أن تكون سحراً أكثر من كونها التزاماً. والالتزام هو طريق لا منفذ له لأن العالم والتاريخ والواقع المشترك ستكون كلها على الدوام أقوى من الأدب. ولا يمكن في أي وقت أن ينافس الأدب الواقع. وقد عبر الشاعر اليوناني إيليتيس ELYTIS عن ذلك بشكل رائع حين طرحوا عليه ذات يوم السؤال الأساسي - وهو سؤال طرحناه جميعاً على أنفسنا بعد الحرب -: «هل تمكن الكتابة بعد المذابح؟»، فأجاب: **«في زمن المذابح كان ماتيس يرسم أكثر انواع الزهور والثمار في الكون نضارة وعفوية وسحراً، وذلك لأن اعجوبة الحياة قد وجدت لديه كل وسيلة للتجسد إلى الأبد. ولذلك فإن هذه اللوحات ماتزال تتحدث بشكل أفضل من الحكايات الرهيبة للعصر. وقد اقترف تيار كامل من الأدب خطأ الرغبة في التنافس مع الأحداث والمزايدة في الرعب والهول بينما كان يجب أن يتوازن معهما»**

ولا أعتقد أنه يمكن اعطاء تعريف أفضل عن الأدب، وهو تعريف شديد الاتساع: ايجاد التوازن مع أهوال عصرنا. ولذلك اخترت للكتابة طريق السحر لا الالتزام: فحاولت أن أبقى ساحراً تجاه عالم خالٍ من السحر.

F كالنساء FEMMES

هنا ينبغي التلخيص أو الاختصار وذلك لئلا تكون الاجابة طويلة جداً! لم

أتحدث اطلاقاً في كتبي عن النساء اللواتي عرفتهن، باستثناء سيلڤيا التي هي زوجتي الثانية والتي أعيش معها منذ أكثر من عشرين عاماً. ولقد أقدمت على ذلك في كتاب يتسم جزئياً بالسيرة الذاتية وعنوانه (دروب الكتابة). لماذا هذا الصمت؟ بدافع التكتم والعفة وأيضاً لأن مضمون كتبي لا يساعد في ذلك. ومع هذا فالنساء قد أدين دوراً أساسياً في حياتي على العكس من هنري ميلر الذي أقدره كثيراً ولكنه ينتمي إلى مدرسة أخرى، فما عرضت قط غرامياتي ولاحظوظي الجيدة أو الرديئة، مع أن بعض هذه «الحظوظ» كان فعلاً رائعاً لئلا أقول أسطورياً. وأولها انني مارست الجنس للمرة الأولى في التاسعة عشرة من عمري مع معلمة حسناء من أورليان وذلك في آب ١٩٤٤ وسط فرقعة القنابل الامريكية على المدينة. اكتشاف الحب والحرب في الليلة ذاتها! ومن المؤكد أنه ما من ليلة حب أخرى أشبهت قط هذه الليلة! أما عما تبقى فأقول ان النساء قد غذين حياتي لا كتابتي. مدربات أو معلمات بلى، في بعضهن ملهمات لا..

G كالمزراب GARGOUILLE والشراهة GOURMANDISE

أول كلمة تأتيني مع هذا الحرف هي مزراب! وهي احدى أندر الكلمات المقلدة للمعنى في اللغة الفرنسية. تعلمتها وأنا غلام حين كنت أنظر مزاريب كاتدرائية اورليان، المدينة التي كبرت فيها، وفتحت ذهني على جمالات اللغة وأسرارها. «خطم كبير يبتلع المياه» هذا ماتقوله وماتدوي به كلمة مزراب. ولقد احتفلت بهذه الكلمة فيما بعد، في الثانية والعشرين من عمري في أحد أوائل نصوصي في الكتابة الآلية - وكنت قد التقيت حديثاً بجماعة السرياليين - : «المزاريب المتقيحة بالسخرية تقيأت ذكريات رحلتها في بلد الأنبياء...»، ولم أعد أذكر التتمة.

أما فيما يتعلق بالشراهة والترف في الطعام فأشير، لأبقى في حدود هذا الحرف G، إلى مقطع من مقدمة كتبتها حديثاً لنشرة خارج التداول التجاري حول لذائذ المائدة وأطايبها: «المترفه في الأكل هو سيد يحترم قاعدة الأربعة G ويتبعها: أن يكون ذواقة أو خبيراً بالخمور والأطعمة الفاخرة GOURMET -

وعند اللزوم شرهاً – من غير أن يكون «فجعان» GOINFRE ولا نهماً GLOU-TON. فإذن ماهو الذواقة؟ هو شره مهذب يمارس التذوق المنقى. ولنكتفِ بهذا فيما يتعلق بقاعدة الـ G في مجموعها.

H كالابتداعي H'ET'ERODOXE

الابتداعي هو، بحسب المعجم، من يبتعد عن الفكر المتلقاة، وبما اني لم أمارس سوى ذلك طوال حياتي فانا اذن ابتداعي. ولقد ابتعدت غاضباً عن الفكر المتلقاة في طفولتي (**«في الحياة لايصنع المرء مايريد»**) في التعليم الديني والكنيسة (**«لاتعرف المرأة الا بالزواج بها فقط»**) وفي المعهد (**كانت الجلاءات المدرسية غالباً ماتحمل: تلميذ ذكي ولكنه شخصي جدا**)، وفيما بعد الفكر المتلقاة في سن الرشد التي دامت مدة طويلة جداً واقتضت زمناً أطول لتصفيتها عندما اتخذت اسم ايديولوجيات. وان يبتعد المرء عن الفكر المتلقاة وعن الفكر المقبولة، ذاك هو الشرط الأول لكل ابداع. ولهذا الابتعاد في الأدب التأثير ذاته لما يسمونه في الفلك الفيزيائي تأثير دوبلر – فيزو DOPPLER - FIZEAU الذي يصلح لقياس البعد الدائم للمجرات. ويجب على المرء أن يبتعد عن الفكر المتلقاة إذا أراد يوماً ما أن يكتشف الفكر الخفية.

I كإيكار ICARE

شغفتني على الدوام حباً أسطورة إيكار، ولقد نشرت مؤخراً دراسة قصيرة عنوانها (طيران إيكار) وتليها (دراسة في السقوطات). وكما كتبت في (هذا النهار الجميل) قضيت قسماً من طفولتي على أرض مطار في ساران قرب اورليان، واكتشفت باكراً جداً أسرار الطيران وجمالاته. وهذا ماأثر فيَّ كثيراً رغم كثرة ماجاء في كتبي عنه. ويعني الحلم الايكاري للانسان الا يكتفي بالبقاء ارضياً، وأن يبحث عن عنصر آخر، وأن يبدل وضعه، وأن يغدو طائراً. ولقد شكل السفر بالبحر أو الملاحة البحرية دوماً ومنذ العهود القديمة نشاطاً تجارياً وعسكرياً. أما الملاحة الجوية – وهي مصطلح ندين به لجان – جاك روسو –

فلقد ولدت من حلم مستحيل - أو حلم سيبقى لمدة طويلة مستحيلاً وهو السيطرة على الجاذبية الأرضية والغازها.

J كالحديقة JARDIN

قضيت كل طفولتي في حديقة بأورليان، وهي حديقة حقيقية كالحدائق التي ترد في حكايات الجنيات وحيث تنمو شجرة زيزفون كانت ملجئي الأول، وأول مكان لأحلامي. وكنت أتسلق أغصانها وأنعم وأنا في العاشرة من عمري بالحياة التي سأعيشها بالتفصيل: السفر، الحب، كتابة القصائد، تجسيد جميع الأحلام. ولقد أمنت هذه الحديقة وهذه الطفولة فيها حياتي إلى الأبد وذلك ضد الخوف من الغد أو الحاجة إلى الأمن والطمأنينة. وأشارت عليّ شجرة الزيزفون بحياة الناس الرحّل، وعلمتني الحديقة التيه والشرود. ولكن لكي يكون التيه خصباً ومختاراً وغير مفروض فرضاً يجب على المرء أن يكون قد حصل على طفولة سعيدة.

K ككريشنا مورتي KARISHNA MURTI

بحثت في الفلسفة على الدوام عن النقاط الابتداعية والمفاهيم المحررة، أجدها أحياناً لدى بعض الفلاسفة المعاصرين كبودريار BAUDRILLARD ودبلوز وسير SERRES وليوتار LYOTARD واونفري ONFRAY، وقراءاتهم تقويني ولكن لاأحد منهم قد أعطاني الصدمة ذاتها التي أحسست بها لدى القراءة الأولى لأعمال كريشنا مورتي. ويعتبر هذا الفيلسوف خارج كل تصنيف ممكن إذ على الرغم من اسمه وأصله الهنديين فانه لايعرض مطلقاً أية حكمة شرقية، وغالباً مايكون نقده للحكماء والمعلمين الشرقيين لاهوادة فيه. وأعتقد أنه المفكر الوحيد الذي يجسد في ذاته تماماً الشرق والغرب. ومايهمه ليس المفاهيم بل الوعي واتساع وعينا وتكثيفه. ولقد رفض كل شيء ليقوم بهذه المهمة: التلامذة، والتعليم، والتكريس. وبقي حتى نهاية حياته انساناً حراً وهو فريد في نوعه من حيث أنه حدد عدم وجود أي شخص يتكلم باسمه بعد موته. ولم يكن

فيلسوفاً بل موقظاً للوعي ومولداً للصفاء. ولانجد لديه أية رسالة ولاأية نزعة دينية بل فكراً وكلاماً ينجبان الحرية.

[L] كلولوبول LOLEBUL وكنهر اللوار LOIRE

لا أشعر بأن لديَّ روحاً روائية ولم أكتب سوى كتاب واحد يتسم بالصفاء الروائي وهو (البلاد تحت القشرة). ولم أبدع أي شخص خيالي. فماري المصرية في روايتي (مريم المصرية) هي شخصية تاريخية في قسم منها. ولم أخترع شخصية كاملة سوى مرة واحدة: في زمن غرامياتي السريالية. كان ذلك في العامين ٤٧ - ٤٨ وكنت منهمكاً ليل نهار في دراسة أعمال هنري ميشو. وكان قد اخترع شخصية اسمها بلوم PLUME وكانت تستهويني. وقررت أن أخترع بدوري شخصية وسميتها لولو بول. ومع الأسف لم يبق شيء من تلك الحقبة فلقد اختفت النصوص بأكملها، والشيء الوحيد الذي أذكره هو شعار الكتاب الذي يعرف بالشخصية: «**وكان لولو بول قليل الحذق في تمييز الصحيح من المزيف، وقد قضى حياته في خلط كل شيء**».

بلى، لقد اخترت نهر اللوار للحرف L وذلك لأني كبرت في أورليان على ضفاف هذا النهر الجميل، وكنت أنا ورفاقي نذرع الضفاف جيئة وذهوباً. وكان اللوار ومايزال نهراً خطراً وذلك لأن المراكب التي تستخرج منه الرمال تترك في أعماقه حفراً كبيرة تسبب تيارات تغرق كل من يقترب منها ولكني قضيت ساعات لاتنسى على ضفاف هذا النهر، وخصوصاً في أثناء الاحتلال النازي. وكانت تكثر على ضفافه الطيور الوحشية على اعتبار أن الصيد كان ممنوعاً. تصور المئات من طيور البلشون - الشبيهة باللقالق - وهي تقف على أبواب المدينة! وفي النهر جزر صغيرة مقفرة كان الناس يقصدونها بزوارق صغيرة ويستقرون فيها خفية لبضعة أيام. وكان شغلي المفضل أن أغطس في الماء حتى الرقبة وأن أغمض عينيَّ نصف اغماضة وأن أرى فجأة النهر والسماء يمتزجان في شبه شرارات مجنونة. وغالباً ماأفكر في نهر اللوار لأنه كان معلمي الأول

بعد شجرة الزيزفون معلمتي الأولى. يا إلهي حين أفكر أن التكنوقراطيين العاملين يريدون أن يسيطروا عليه ويستخدموه ويصنعوا منه قناة كنهر الرون! ولكنهم لم يتوصلوا بعد تماماً إلى ذلك وأمل ألا يستطيعوا تشويه آخر نهر حقيقي في هذه البلاد.

M كميشو (هنري) MICHAUX (HENRI)

خضعت لكثير من التأثيرات المتعلقة بما أكتبه وخصوصاً عندما كنت بالمعهد وبالتالي بعد الحرب في (دار الآداب) هذا المنتدى الذي كان يضم طلاباً والذي كان أيضاً منتدى للشعر في شارع فيرو F´EROU بباريس. والشاعر الذي أثر فيَّ في تلك الحقبة أكثر من أي شاعر آخر هو هنري ميشو. ياله من مبتكر، بل ياله من بائع جوال للصور والرحلات والمناظر! لقد أضاف إلى هذا العالم عدداً لايحصى من العوالم المتوازية التي تحيرنا أو تبدو لنا سوداء صريحة ولكنها لاتُنسى وخصوصاً في كتابه (رحلة إلى غارابانيا الكبرى). وقد بقي لمدة طويلة لديَّ دليلاً ومعلماً. ثم أنه كان كالمعلمين الصينيين الكبار مبدع أمثال وعبر وألغاز وحكم. ويستحيل عليَّ ذكر ماحفظته منها لكثرته. وأكتفي بذكر ديوانه الأول (من تراني كنت؟) وأذكر منه: «**النمور القصيرة النظر لاتحقق الا وثبات صغيرة**» أو «**أكثر الفرسان فخراً لم يعودوا قط وفي جعبتهم الشمس أسيرة**» أو «**لاتستمر في اللعب بعظام العمود الفقري في جثة أبيك/ هل يمكن أن تعرف متى يموت الانسان؟**» ومع الأسف فان الجمهور لايقرأ هنري ميشو قراءة كافية.

N كالساهر المتأخر NOCTAMBULE والمشع NOCTILUQUE

أذكر قبل كل شيء جملة تعود إلى ذاكرتي من كتاب قديم لبول موران يرجع تاريخه إلى ١٩٣٠ وعنوانه (أبطال العالم): «**بين بشر ألفي عام يفهم أحدنا الآخر، تنفتح عيوننا مع المساء وحشية مضيئة كالمشع فنقتنص الفكر: مُلْكنا هو الليل**». وأقع على هذه الجملة

لفرانسوا أو جيبراس AUGI´ERAS وأنا أقرأ (المتدرب الساحر): «**ان انسان الليل هو الذي يخترع أو يبتكر، أما انسان الصباح فليس سوى كاتب**». ولطالما أويت إلى سريري مع طلوع الفجر. وفي أثناء سنوات مابعد الحرب، كنت أقضي أصفى ليالي في عبور باريس من أدناها إلى أقصاها وأنا حاف. تلك كانت ديانتنا في ذلك العصر: أن نعيش عكس التيار فإذن أن نعيش الليل ونحن حفاة لكي يكون احساسنا بالأرض أفضل... وهكذا كان يمكن التنزه حسب الهوى في باريس وكان يبدو أن لهذه النزهات الليلية.

قبل كل شيء نكهة الانغماس في لاوعي العاصمة. وكانت المدينة تغدو سريالية، وتمنحنا لقاءات لها غرابة لقاء جزار يحمل ثوراً مسلوخاً على ظهره أو ثنائي يخرج من حفلة تنكرية راقصة. ودامت هذه النزهات الليلية عدة سنوات إلى أن رحلت إلى اليونان. وهناك انتصر النور على الليل.

أما المشعات فهي مرتبطة في الواقع باستحماماتي في البحر اليوناني خلال الليالي التي لاقمر فيها. والمشع هو حيوان بحري وحيد الخلية ذو مظهر يشبه مظهر كرة فوسفورية صغيرة، وفي الليالي التي لاقمر فيها يكفي المرء أن يحرك ساعده لكي تبدأ هذه الحيوانات باللمعان ويغدو البحر بدوره سماء مكوكبة بالنجوم.

O كالجماع المتوقف ONANISME

خلافاً للاشاعات الخاطئة التي سرت منذ القدم في بعض الأوساط الدينية فان الجماع المتوقف أو الأونانيم لم يسبب أي ضعف للانسان ولم يصبه بالخبل. ولنؤكد أيضاً أنه خلافاً للرأي الشائع في هذه الأوساط فان مايسمى «جريمة» أونان لم يكن قط في ممارسة جَلْد عُميرة أو العادة السرية ولكن في ممارسة الجماع المتوقف لئلا يرزق الانسان بذرية. ورفض الجماع المتوقف هو كرفض اللواط والسحاق في كثير من البلدان باعتبارها جميعاً منافية للقانون الطبيعي والشريعة الآلهية. ومايهمنا هنا هو الجماع المتوقف الذي أعتقد أنه يشكل جزءاً من الحقوق الأولية للانسان، واني لأمارسه بهذا الوعي المدني وأنا في كامل صفائي البدني والعاطفي والذهني.

P كالشعر PO'ESIE وكالقرع الكبير POTIRONE

توجد مئات من التعريفات بالشعر ولكن هناك تعريفاً أفضله على بقية التعريفات وهو تعريف الشاعر الاغريقي ايليتيس في رسالته إلى أحد الشعراء يقول: «انك لتعرف جيداً، أنت أيضاً، ان الشعر قد ولد لتصحيح أخطاء الآلهة».

أما القرع فقد كان الخضرة المفضلة لديَّ في طفولتي، وكان جارنا يزرع منه الكثير، وكانت أمي تصنع منه حساء لذيذاً. وأنا مدين للقرع باكتشاف النكهات الحقيقية الأولى. ولهذا النوع من الخضراوات شهرته، ألم يكتب هنري ديفيد ثورو في (والدن WALDEN) أو الحياة في الغابات): «**أفضل أن أجلس على قرعة واوجد معها وحيداً من أن أجلس على وسادة من المخمل وأُسحق وسط الكثير من الأناس الآخرين**».

Q كالكوارتز أو الصوان أو بلور الصخر QUARTZ

لاشيء يمكن استخراجه من هذا الحرف ماعدا كلمة كوارتز، كتبت في الماضي بصدد الكوارتز: «حالة وجد رمل الصوان SILICE حين الضوء يتسرب إليه ويتدخل فيه».

R كالتناسخ R´EINCARNATION

التناسخ والانبعاث هما ثديا العلوم اللاهوتية المسيحية والشرقية، ولكن أي لبن يوزعان فعلاً؟ كلاهما يحاول أن يرد على الجواب الأساسي لاستمرار الكائن أو عدم استمراره وبقاء الكيان الروحي: الواحد في اقتراح سلسلة من الولادات في أجسام جديدة، والآخر في اقتراح تناسخ نهائي في الجسد ذاته. ولكن الكيان الروحي الذي يسكن كل كائن انساني لايمكن الا أن يكون خارجاً عنه، كما يقول كريشنا مورتي، وإذا كان خارجاً عنه فهو حتماً خارج الزمن، وفي هذه الحالة خارج كل تطور ممكن. فلا يسعه اذن أن يعود بل يستمر في الكينونة. ولكن ماذا يعني الاستمرار؟ الاستمرار هو عكس الولادة من جديد وعكس التجدد. فالكيان الذي يستمر خارج الزمن لايستطيع تحديداً أن يتجدد فاذن أن يتناسخ، ولايوجد تجديد ممكن الا إذا كانت هناك نهاية للشيء أو

انطفاء له أو موت، وحيث توجد نهاية يمكن أن توجد ولادة جديدة. ولكن حيث يوجد استمرار لايوجد أي خلق أو ولادة ممكنة. وبمعنى آخر ان التناسخ لدى كريشنا مورتي هو يوتوبيا وحتى لامعقولية أو استحالة.

وفيما عدا ذلك فما من أحد أجاب حقاً عن السؤال التالي: هل بإمكان الفراشة أن تتذكر أنها يُسروعاً أي دودة فراشة؟

S كساسي SACY

ساسي هو اسم القرية البورغونية التي أسكن فيها منذ أكثر من عشرين عاماً وحيث اشغل بيتاً يعود إلى شقيق جدي الذي كان صانعاً نجاراً. وخلافاً لما يعتقده سكان المدينة فالسكنى في قرية لاتقوم على الانسحاب إلى الريف بحسب التعبير الموقوف عليها. ويبلغ عدد السكان في ساسي مئة وأربعين نسمة، وفي القسم الذي أقطنه منها تحيط بي أربع أرامل متيقظات لاتفوت نظراتهن أية حركة أو أي ذهاب أو اياب تصدر عني. ولو خطر ببالي خاطر أحمق في الانسحاب إلى مكان ما لاخترت مكاناً بعيداً في الضواحي حيث أكون واثقاً بأنني أموت فيه مجهولاً. ولكن لا، لاينسحب المرء من قرية كساسي بل على العكس يتشبث بالبقاء فيها. ويتعلم المرء فيها مهنة جاره، وهي مهنة دقيقة صعبة، لايوجد أي دليل لتعليمها. فاذن أنا أسكن ساسي ولكني في الواقع وقبل كل شيء أسكن الأرض. وهذا هو الشرط الوحيد الممكن تصوره: أن أكون قروياً كوكبياً.

T كالترجمة TRADUCTION

ليست الترجمة خيانة بل هي تحويل لنقل أفضل. ولقد كان للترجمة دوماً لديَّ طبيعة ثانية، ونشاط لم يصغر أو يخف قط، وسمح لي أن أتعلم لغتي الخاصة أو أن أتعلمها من جديد. ولقد تحدثت عن ذلك كله في (الصيف الاغريقي) بصدد الترجمة الادبية. كل ترجمة هي تفسير لتوزيع فريد هو الأصلي على معزف لغة أخرى بالمعنى الموسيقي للمصطلح. وخلافاً لما يؤكده بعض اللسانيين الذين لربما يعرفون علم اللسان ولكنهم لايعرفون بالتأكيد اللغة.

أو اللسان، لايوجد للنص الواحد ترجمة فريدة بل على العكس مجموعة من الترجمات الممكنة. أضف إلى ذلك انهم حين يترجمون اللغة اليونانية أو الانكليزية أو الروسية لهذا المؤلف. فكل كاتب يستعمل سجلاً دقيقاً للغته ومفرداته الخاصة، والمترجم هو أيضاً سجله الخاص. فاذن لايمكن أن تكون أية ترجمة نهائية لانها تحمل دوماً أثراً من لغة المترجم ولغة عصره. ولهذا يمكن أن نعاود الترجمات بأشكال لانهاية لها، وهذا التجديد الضروري هو الذي يشكل غناها الحقيقي.

U كالسفح الظليل (من جبل) UBAC

هناك كلمات هي لديَّ مجرد فونيم PHON'EMES أو أصوات كلامية مستقلة عن معناها كـ (أقنثة ACANTHE) – وهي جنس من النباتات المعمرة ذات الأوراق السنبلية المخرمة وتستعمل للتزيين/ أو هي زينة معمارية بشكل هذه النباتات –، و(زهرة سالف العروس AMARANTE)، و(النجمية ASTER) – وهي نوع من الزهور –، هذا إذا بقينا ضمن الحرف A. ومع حذف الـ U لاتوجد سوى كلمة السفح الظليل (من جبل) UBAC. فلا كلمة UROPYGE – وتعني الاسم العلمي لزمكّى الطيور –، ولا كلمة URANYLE – وهي مصطلح كيميائي –، ولا كلمة USTILAGINALE – وهي نوع من الفطور الدعامية – توحي إليَّ شيئاً. والواقع أنني عثرت عليها في المعجم من دون أن ألتقيها في حياتي ومع السفح الظليل UBAC على العكس يتجلى موكب من الصور والأصوات: صدى صوت طفل في مغارة عميقة، ونقيق بُغاث UBUBU – وهو طائر أسود – يحلق في مساء استوائي على مدى جرف معتم، والسفح الظليل هو منحدر تلة أو جبل لايرى الشمس اطلاقاً. انه وجهه الظليل أو وجهه المظلم، ذاك الذي يمسك بالزمن والليل. ومنذ بضع سنوات وفي ديوان شعري لي عنوانه (في انحدار الزرقة) كتبت قصيدة هي «السفح الظليل للذاكرة».

V كالنبيذ VIN

على المرء، حين يكون بورغونياً، أن يصل عاجلاً أو آجلاً إلى كلمة نبيذ.

وأستطيع القول أنني كبرت في جزء كبير من حياتي مع النبيذ وانني أحسست به على الدوام كرفيق مبتسم. أقول مبتسماً لامقهقهاً كصور السيلين SIL'ENES السكارى. والواقع ان المرء لايجد الحقيقة تماماً في النبيذ، على رأي المثل اللاتيني «في النبيذ الحقيقة» بل زائري الأنا والهو اللذين يختبئان واللذين يردهما الانسان إلى حدود الوعي المهيأة لمراقبة هجرة استيهاماتنا. وكالدم الذي هرقه أوليس ليستدعي الموتى والذي يجذب نحوه الأرواح كأسراب من الفراشات، يحرر النبيذ من مملكتها المهلكة أسراب الأشياء الخفية فينا. فهو أكيد المحرر بامتياز، وهكذا كانوا يسمون ديونيزوس إله الخمرة في الماضي. وشرب الخمرة هو أكثر من فن: انه علم وابتكار. والنبيذ بطبعه كريم، والمهم ان تعرف ماتصنعه بما يهبه لك: أن تشرب بلا اعتدال فترى نفسك تصغر أو أن تشرب بفطنة واعتدال فترى نفسك تكبر.

W كفيتكيفيتش WITKIEWICZ

ليست الأشياء سهلة مع حرف الـ W. وإسعفني الحظ فترجمت منذ عشرين عاماً، بمساعدة صديقة، مؤلفاً مسرحياً بولونياً يدعى ستانيسلاس ابنياس ڤيتكيڤيتش. عمل ممتع! وكان عنوان المسرحية (الاسكافيون) وتحمل عنواناً صغيراً هو: مسرحية علمية بثلاثة فصول مع أغنيات صغيرة. وهو عمل على طريقة اوبو ملكاً UBU ROI للكاتب الفرنسي الشهير ألفريد جاري (١٨٧٣ – ١٩٠٧)، لاتوازن فيه في الظاهر ولكنه مملوء بالومضات العبقرية وبالتحذير المسبق فيما يتعلق بوضع بولونيا – كتبت المسرحية عام ١٩٣٥ –. ولقد عرفت فترة بولونية قصيرة في حياتي بالستينات وذهبت إلى بولونيا مرتين. وحملت منها حباً أكيداً وطريفاً للڤودكا التي تسمى زوبروڤكا، وهي ڤودكا معطرة بنوع من الأعشاب.

X حرف الإكس

لن أقول شيئاً عن هذا الحرف لأنه يذكرني كثيراً بعلم الجبر والبوليتيكنيك.

Y كيونس إمري YUNUS EMR'E

يونس امري هو شاعر ومتعبد وتائه ومتصوف من القرن الثامن، عاش في بلاد الأناضول وترك لنا مئات من أناشيد الحب الصوفي التي نظمها بالتركية. ولقائي هذه الأناشيد – التي لايوجد لها مع الأسف الا قليل من الترجمات – ولقائي أيضاً المناظر التي عاش فيها، هذه المناظر من بلاد الأناضول المتصفة بالاتساع والعري والتراب، هذان اللقاءان كانا لي من أجمل وأروع الاوقات التي عشتها في هذه السنوات الأخيرة. واية أعجوبة أن أكتشف، على حين غرة تقريباً، هذا الكنز الخفي! ولاأجد أي مثيل لأعمال يونس إمري لدى المتصوفين الغربيين ماعدا الأناشيد التي تسمى (الليل المظلم للروح) للقديس جان دو لاكروا.

Z حرف الزد

هل يجب حقاً أن نختتم أبجديتنا بهذا الحرف البسيط، هل يجب أن نختمها بكلمات كـ (الحمار الوحشي ZEBRE) و(الزن الياباني ZEN) و(زينياس ZINNIAS) – زينية اي نوع من الزهور باسم نباتي ألماني –؟ كلا، ومادمت من محبي اللغة الاغريقية فانني أفضل أن أختتم بالحرف الأخير من الأبجدية الاغريقية لما يتميز به من أناقة وهو حرف الأوميغا. ويذكرنا الحرف Z بما يرسمه خط البرق في السماء. ويذكرنا حرف الاوميغا بالسماء كلها بهذا الـ O الكبير، هذا الفم الفاغر المضيء الذي يشمل ويوحد المكان والزمان والحركة والركود. الكل بمعناه الكبير الشامل. وهو على أية حال شيء آخر غير برق بسيط يشق عنان السماء!

* * *

كتاب الشهر

الثورة الفرنسية

ميخائيل عيد

الحدث الذي رج الدنيا فتداعت له العروش وتدحرجت التيجان، والدوّي الذي رددت جنبات الأرض صداه ومازالت، هذا الحدث الثورة - يؤرخ له المؤلفان فوريه وديني ريشيه في كتاب يترجمه المترجم المرموق والأستاذ الباحث صياح الجهيم الجزء الأول منه، ويترجم الأستاذ زياد العودة الجزء الثاني ويراجعه الأستاذ الجهيم...

* ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يكتب الشعر والقصة والمقالة، ويهتم بالترجمة.

الكتاب صادر عن وزارة الثقافة في دمشق ويحمل الرقم (٩) في سلسلة «دراسات اجتماعية» التي تصدرها الوزارة ويقع في (٧٤٠) صفحة من القطع الكبير..

قد تكون ميزة هذا الكتاب الأساسية هي أنه إذ يوقظ الماضي يجعل الحاضر ينهض أمامنا فنزيد به معرفة، ونرى الأمور في تداخلها وتشابكها ويتجلى أمامنا وجه الانسان الذي لا يتغير إلا قليلاً عبر العصور والدهور.

تبدأ الرحلة من «فرنسا لويس السادس عشر» حيث «مجتمع النظام القديم، الملكية المطلقة» وهنا نقف أمام هيمنة «ساحقة للانتاج الزراعي في الثروة القومية، انتاجية ضعيفة للعمل، هشاشة توازن مقلقل بين عدد الناس وحجم الأقوات» (ص٧) فالفلاحون يرعون قطعانهم الهزيلة في «الأرض المستريحة» ويحصدون «بالمنجل ويدرس القمح بالمدقة أو تحت حوافر الحيوانات» ويستخدم المحراث الخشبي الذي «يخدش أرضاً هزيلة المردود» فإذا ما أتت سنة «رديئة» أو جاءت الحرب بواكبها النهب «يجري التخزين وطيران الأسعار، وغلاء الخبز» وتكون المجاعة فيحصد الموت «الوفرة» السكانية لتنسجم «مع الثروات المنتجة» (ص٨).

ويسيطر على الأرض «حق السيادة الاقطاعية» وحق النبلاء الذي ظلوا أسياداً في مناطق نفوذهم قديمة العهد.

«إن رجال الدين والنبلاء لايعيشون فقط من استثمار أملاكهم الزراعية الخاصة بل ومن اقتطاع سنوي لنسبة مئوية مضت عليها قرون، اقتطاعها من مجموع العمل الريفي».. وعلى الفقراء أن يؤدوا للسيد «الاقطاعي عدداً وافراً من الحقوق نقداً أو عيناً».. وتسلط رجال الدين والنبلاء القائم على الأرض محفور في النفوس أيضاً. «بل إنه مستمد من الحق الالهي» والالحاد «صامت ومحصور في دوائر محددة من المجتمع المثقف» (ص١٠) والملك «ملك مطلق لايستمد حقوقه إلا من الله، وهو «أب» لكل أتباعه ومالكٌ «سام» لكل المملكة، ومالك مباشر لأملاك عقارية مترامية الأطراف، وفي يديه جميع السلطات».. أما

الالة الضريبية فهي الجهاز الأهم. وقد جرى تدجين النبلاء فآل أمرهم «إلى خدمة الملك أو تملق البلاط» وبقي الملك «سيد الاقطاعيين، أكبر ملاّك اقطاعي في المملكة» (ص١١).

ولم يستفد كل الفرنسيين من حركة القرن الثامن عشر الاقتصادية بل حدث العكس فاستفادت الملكية العقارية والريع الاقطاعي وتمت «إعادة توزيع» على حساب الفلاح الصغير. وبُنيت أحياء جميلة بمال تجارة العبيد من الجزر. وراحت البرجوازية تشعر بأنها تقود الاقتصاد، وكان «نضجها الفكري أكيداً أكثر من نضجها الاقتصادي».. وصارت الكتب سلعاً «يمكنها أن تغني مؤلفها».. وكان فكرها هو فكر الاصلاح المحارب والمتعدد والمتنوع والمتناقض.. وقد نزعت الثقافة البرجوازية عن النظام القديم قدسيته واعتبرته منافياً للعقل. فاختل توازن النظام بأكمله. لكن تلك الثقافة ظلت «تطلب اصلاحات لا ثورة» وشرعت قوى النبلاء تثأر لابعادها عن السياسة من قبل لويس الرابع عشر. (راجع ص١٦-١٧).

وصار اختلال التوازن إلى أزمة، واتخذت الأزمة بعداً دولياً وكان القرن لا يكف «عن تطوير المبادلات العقلية وعن نسج روابط «دولية» هي دولية الأنوار» (ص١٨).

«لكن النظام الأوروبي العتيق المستند إلى «دولية» الملوك لم تصبه سوى هزات مبشرة، لا ضربات حاسمة» وغدت فرنسا على كل حال «مركز الانذارات - كما ستغدو في الجانب الآخر مركز الآمال» (ص١٩).

وتدق البرجوازية التي كثّرها القرن وأغناها، تدق أبواب المراتب فتنغلق أمامها الأبواب. فالمجتمع القديم يعمل على توطيد مواقعه.. ويشن هجوماً مضاداً فيقف ضده «الريف والمدينة معاً».. واتفق النبلاء على الأمر الجوهري «لا تحولات في الأساس الضريبي، لا تعديات على الامتيازات الاجتماعية» (ص٢١).

لكن الاستهلاك الشعبي تقلص وتقلص التصريف وغدا المشروع

الصناعي عرضة للعطب فارتسمت الدورة الثورية في الدورة الاقتصادية «لا لأن الثانية تكفي لتفسير الأولى، بل انها تحمل التوترات الاجتماعية والسياسية التي ترتفع من كامل تطور العصر إلى ذروتها» (ص٢٣).

وتضيق أطر «مجتمع النظام القديم» حيث يستمد الملك عرشه «من الله ويورثه أكبر ولده» وحيث «رجال الدين والنبلاء» يحظون بالامتيازات وبالأعراف الخاصة «إن حاجز الدم يحافظ في هذه الطبقة على أهميته ونفوذه» ويقوى «هوس الألقاب» (ص٢٥) وكان رجال الدين الكبار «من أسر نبيلة» (ص٢٨) «لم يبق في فرنسا أسقف أو رئيس أساقفة من عامة الشعب» (ص٢٩).

وتتلاقى البرجوازية تكتيكياً ضد الحكم المطلق ويظل «المجتمع الارستقراطي والمجتمع البرجوازي متناقضين» (ص٣٣) فالبرجوازيون ينسبون ثرواتهم الكبيرة إلى مزاياهم الفردية لا لشيء آخر. وكان عداؤهم يشتد لمجتمع النبلاء كلما أحسوا بأنهم غير مهددين من اليسار.. أي من الفقراء. وكان كل شيء يجلب «الطبقات الشعبية المدينية إلى نصرة البرجوازية سياسياً» (ص٣٩) وكانت البطالة والتسول والتشرد في المقدمة من هذه الناحية..

وراح لويس السادس عشر يمارس مهنته برخاوة وقد استسلم لنزوات امرأته في الإنفاق ولم يكن «لها أي حس سياسي» فلقبت بـ «السيدة عجز مالي».. وصار قصر فرساي مكاناً لتسلط الارستقراطية. وقد تحول إلى مقمرة.

وحدث تصادم بين مطامح البرجوازية السياسية والردة الارستقراطية فضعف الملك ونظامه ثم جاءت الأزمة المالية فاقتلعتهما. (راجع ص٥١) وتشابكت التناقضات، وصعدت المزايدات ورفع شعار الحرية والمساواة «باعتبارهما قيمتين متكاملتين، وكلتاهما ابنة الحق الطبيعي» (ص٥٦) وتقف «امتيازات المولد ضد الحرمانات البرجوازية» ويطلق الموسم الرديء موكبه «موكب البؤس الريفي وتدني الانتاج المديني والبطالة والهياج الشعبي» (ص٥٧).

ويظل الملك المبذر يردد وكأن شيئاً لم يحدث حوله: «هذا شرعي لأنني أريده» (ص٦٢).

وكان الآخرون ينادون بالحرية.. لكن بين الرجال الذين لقيتهم، قلة هم الذي يملكون أفكاراً صحيحة عن الحرية، ولا أعلم من أي نوع ستكون تلك الحرية الجديدة التي ستولد» (ص٦٤).

ويرفع شعار مضاعفة تمثيل الطبقة الثالثة في الهيئة التشريعية والجمعية الوطنية وهذه الطبقة تعلن أن «القضية قضية ثورة وطنية حقيقية، وبناء نظام جديد» (ص٦٦).

وكثر الذي يدارون ويتملقون ويعلنون حبهم للانسانية.. وتتقدم الطبقة الثالثة متماسكة وقد اكتسبت بعد النظر والأفكار وتشكل الحزب الوطني الذي شرع «يعبر عن رأي عام اجماعي» وبدأ كل شيء «يتكون من جديد حول مستقبل آخر» (ص٧٢) في حين بقي شعار الارستقراطية: «يجب أن يتغير كل شيء ليبقى كل شيء».

وكان رجال الحزب الوطني «أبناء قرنهم وقد اغتذوا بفلسفة الأنوار» وامتزج النقاش الفلسفي بالسياسي، (ص٧٤). وتعلموا «أنه يجب الايمان بالتقدم والتربية، وأن طريق السعادة البشرية يمر بتحويل النظام القديم» (ص٧٦).

لم يكن الحزب الوطني منظمة سياسية مركزية بل كان اكثر من ذلك: «إنه الرأي العام نفسه، أي رأي المدن ورأي النوادي في المدن» (ص٧٨).

وثمة اختلاف حول دور الماسونية في احداث ذلك الزمن وفي الحزب الوطني تحديداً. فثمة من يزعم أن الماسونية هي المحرضة الحقيقية للثورة، وثمة افتراضات معاكسة متعددة.. ولا ينكر أن المحافل الماسونية قد لعبت دوراً هاماً في «تشكيل الروح العامة والحزب الوطني. بيد أن الماسونية ليس لها وحدة ايديولوجية، وليس لها فوق ذلك ارادة ثورية» وهي عقلانية حيناً وهي صوفية وارثة للحلم الألفي القديم أحياناً» (ص٨٠).

في الفصل الثالث كلام على «ثورات صيف ٨٩ الثلاث» حيث وقفت البرجوازية مطالبة بالغاء المجتمع ذي الطبقات فأصبحت القضية «قضية مجتمع

جديد، لا قضية حكومة جديدة» ورفض النبلاء ذلك فصارت الورقة الرابحة بيد الملك لأن كلا الطرفين بحثا عن السند لدى الملك.. وكانت المأساة الاقتصادية والسياسية أسرع من تدابير الملك على كل حال.

وقامت ثورة المحامين الذين ماكانوا يحسون بأنهم «متميزون عن البائعين والتجار» بعد أن غدت الأزمة المالية «شرارة أزمة سياسية ووطنية» (راجع ص٨٧-٨٨-٨٩) وتصادمت سيادتان: سيادة الملك، وسيادة الجمعية الوطنية من غير أن تكون هناك خطة للثورة ومن غير أن تكون هناك خطة حقيقية معادية للثورة.

وفي ١٤ تموز يصبح «سعر الخبز أغلى من أية لحظة في القرن» (ص٩٨) فعم الانتظار القلق لثأر الفقراء ونهضت باريس وما من أحد يحكمها.. وكان جنود الحرس «الفرنسي غير مأمونين» فانحازوا إلى باريس، وسمعت باريس بعزل الوزير نيكر ففسرت ذلك بأنه ثورة مضادة وتتصور المدينة «أنها مطوقة بجنود الملك، وأنها لن تلبث طويلاً حتى تباد وتستباح» فيهب الباريسيون لانقاذ أنفسهم.. وفي ١٤ تموز يسقط سجن الباستيل، ويرضخ لويس السادس عشر للأمر الواقع ويقر بذنبه وتنتصر باريس. وتثبت «وحدة البرجوازيات الفكرية والسياسية الوحدة القومية» لكن ثورة ثالثة تطل برأسها.. إنها ثورة جماهير الأرياف التي تطالب «بنصيبها الذي يجنح بورجوازيو المدن إلى نسيانه» (ص١٠٦) وكانت حرباً أهلية حقيقية في بعض الأماكن وكانت أقل وضوحاً في أماكن أخرى.

لم تكن الثورة «ثورة البائسين، بيد أن البائسين يهبون بسلاحهم» «خلف رجال القانون في الطبقة الثالثة، ويدمرون في الفوضى النظام الاقطاعي» وتركت الثورة التي كان بامكانها أن تعيد النظام بالقوة، تركت «للنار شيئاً كي لا تخسر كل شيء» (ص١٠٩). وتم التنازل عن شيء للحريق الفلاحي» أما جميع الأتاوات والضرائب العينية المعتادة فيجب أن تدفع كما في الماضي. وتدفع تعويضات عن «الحقوق الاقطاعية» وأعيد «الحق الاقطاعي القديم بالمال

البرجوازي» ويربح ملاّك الطبقة الثالثة كل شيء.. وقد أحلت حقها المدني الخاص محل حق الاقطاعيين. (راجع ص١١٢-١١٣).

وتضخم المعسكر «الارستقراطي بالبرجوازية المعتدلة» مع تمايز الجماعتين.. وظل الملك لا يعرف مايريد وكان يعرف ما لايريده.. وهو يلجأ إلى الخداع. وتشتد خطورة الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، وزاد تهور الملكة... وداس بعض ضباط الحرس الملكي «الشارة المثلثة الألوان». لقد كان ذلك دليلاً على المؤامرة» (ص١٢٢).

«يتطور العصيان المسلح سالكاً مسالك ماتزال تشوبها الأسرار، لكنها مسالك أعظم تنظيماً من أن تكون متروكة للمصادفة» (ص١٢٣) وينتصب الشعب «في حين ينام الاعتدال السياسي والبلاط» (ص١٢٥) ويبدو الزمن وكأنه «قد غير إيقاعه على نحو قاس» (ص١٢٨).

ويطرح المؤلفان مسألة في منتهى الأهمية: فإذا كان فكر القرن الثامن عشر السياسي الباهر والغني هو «تفكير في الغايات أكثر مما هو في الوسائل» فإن لينين والبلاشفة قد تنبؤا «بشكل الانقلاب الروسي الكبير وتحالفاته وايقاعاته. لكن رؤيتهم لمجتمع المستقبل ملأى بالطوباوية: وقد أخذ ستالين على عاتقه مهمة العودة إلى الواقع». أما البرجوازية الفرنسية فكانت على العكس «تعلم أكثر من ماركسيي ١٩١٧ إلى أين تريد أن تمضي، وإلى أين تمضي، وهي، في حقيقة الأمر، أكثر فهماً للتاريخ الذي تصنعه» (ص١٢٩).

وسد لويس السادس عشر الطريق على «ثورة الرأي المستنير» ففشلت.. ويرى المؤلفان أن ماحدث لم يكن ثورة واحدة ولا ثورات متعاقبة بل كان «تصادم ثلاث ثورات مستقلة متزامنة تطيح بتقويم النزعة الاصلاحية المستنيرة» (ص١٣٠) إن «التدخل الشعبي هو الذي يحول ايقاعات الثورة، وهو يمس محتواها» وقد بلور «عقلية ثورية شعبية لا تنخدع» (ص١٣١).

«ولم يبق على الجمعية الوطنية أن تحسب حساباً لعداء الملك فقط، بل ينبغي أيضاً ألاّ تغفل عن مراقبة المزايدة الشعبية. إنها ترصد الانزلاق إلى

اليمين وإلى اليسار. فما أضيق الطريق الوسط، في صيف ١٧٨٩!» (ص١٣٢).

ونقرأ تفاصيل حول يوميات الثورة. فقد ظهرت قدرات نواب «لا تكاد تعرف أسماؤهم» وبرز خطباء، وبرز واقعيون. وتصادمت الأهواء وتضاربت المصالح وسرت الاشاعات ورويت أساطير.. تشكل الحرس الوطني للدفاع عن الثورة من هجوم الارستقراطية ومن تهديد الطغيان الشعبي (ص١٤٦) وأقيمت الاتحادات من أجل «أن يكونوا أحراراً معاً لا أن يخضعوا كلٌّ بمفرده» (ص١٤٧) وكانت الاتحادات المظهر الأول لاعادة بناء قاعدة الوحدة الوطنية. وولدت أوهام وأحلام وتبددت، تحرر نبلاء من النبالة وانتموا إلى «الجمعية التأسيسية» ورأس بعضهم نادي اليعاقبة «كان يبدو أن سنة ١٧٩٠ تثأر للطبقة النبيلة من التدجين الذي فرضته عليها الملكية المطلقة» (ص١٥٠). لكن مجرى الأحداث يضع «ذكرى هذه الكوكبة المضيئة من الارستقراطيين المجددين بين الأوهام الضائعة».

وتولد فرنسا الجديدة وشعارها الحرية والمساواة: «يولد الفرنسيون يظلون أحراراً ومتساوين في الحقوق» ص(١٥١) وتلغى أنواع من التشهير والتعذيب.. وقالت القوانين كلمتها بشأن المساواة في الحقوق الفردية إذ تبقى مسألة قائمة هي «إذا أتاح التسامح حرية الضمائر، فهو لا يكفي لضمان تكافؤ الفرص» (ص١٥٢) وثمة مسألة أخرى: «جميع الفرنسيين متساوون أمام القانون، لكن لم يكونوا جميعهم مواطنين، والمواطنون أنفسهم لن يكون لهم الحقوق نفسها» فقد أُقصيَ أشد الفرنسيين بؤساً كما أقصي الخدم من «بين الذين يحق لهم الانتخاب» (ص١٥٤) وبدأ حاجز المال يحل محل حاجز الطبقة. وتبين أن المواطنين الجدد كانوا مسكونين بالتناقض المتفائل.. قد ينقسمون حول المستقبل «لكنهم كتلة واحدة ضد الماضي» (ص١٥٩).

وتفاوتت السلطات.. «إن مبدأ كل سيادة يكمن جوهرياً في الأمة. ومامن هيئة ولا فرد يستطيعان أن يمارسا سلطة لا تصدر عنها صراحة» (ص١٦٠).

وصار على الملك أن يقسم يمين الولاء للأمة والقانون. لكنه حصل على

حق «نقض قرارات الجمعية» نقضاً مؤقتاً.. ولم يصبح النظام الجديد «صريحاً إلا في ريبته» (ص١٦١) وجرى التوفيق بين المصالح.. «للانسجام والتقدم الشامل» وانتقلوا من تمجيد الحرية الفردية إلى «تمجيد المشروع الحر، والمنافسة الاقتصادية لكن ليجعلوا منهما، وبجدل سيرده ماركس إلى نحورهم، شرطي النماء الاقتصادي والتقدم الشامل» ولم يتصوروا أن «مآل التزاحم يمكن أن يكون تحكم قلة من الأغنياء، وأن مآل الحرية افقار العدد الأكبر» (ص١٦٢).. لقد غطت فلسفة النزعة الفردية والايمان بالملكية الخاصة «ديمقراطية المصالح» (ص١٦٣) وماتت فرنسا الامتياز وولدت فرنسا المشروع الحر.

وتنزلق الثورة.. ويورد المؤلفان آراء مؤلفين متضاربة حول ذلك ويحللان المسألة ويريان أن «الصعوبة المالية، بدلاً من أن تحكم الصعوبات السياسية، كما هي الحال في ١٧٨٧ حُكمت بها» (ص١٦٩) وقد ورثت الثورة «من الملكية الاستبداد السياسي – الديني، ومن فلسفة الأنوار التسامح»

وأقر دستور «الاكليروس المدني» فاهدت الثورة «الجند إلى هيئة أركان الثورة المضادة التي لا جند لها» (ص١٧٠) وهرب الملك ثم عاد. وقد مزق هربه «الغشاء الذي كان يغطي تمثاله» (ص١٧١) وهرب أو هجر المعتدلون نادي اليعاقبة.. وصارت التعبئة «حرباً». وهي حرب أرادها اليمين، لا ريب في ذلك» «كان لويس السادس عشر وماري أنطوانيت ينتظران كل شيء من هزيمة تلقي بفرنسا المذعورة بين أيديهما» و«إن حرباً قصيرة ستتيح للجنرالات أن يقهروا النوادي» (ص١٧٢) ووجدت مشاعر الجماهير انعكاساً لها في الوطنية، انها وطنية «الوطن في خطر» (ص١٧٣).

وكان على الثورة أن تجد المال «دون نسف الأساس الاجتماعي للنظام الجديد: البرجوازية وأتباعها» (ص١٧٥) وكان التضخم المالي ينشط الصناعة والمبادلات وقتياً ثم يؤدي إلى افقار أصحاب الدخل وأصحاب الأجور.

وانفتحت الهوة بين الكنيسة والدولة حول التسامح وتدخل السلطة في

المجال الروحي. واتسعت الهوة.. وكانت الثورة المضادة «متنوعة تنوع الثورة نفسها» (ص١٨٢) وولد الذعر منعكسات دفاعية عنيفة.. وكانت المؤامرة الارستقراطية واحدة من الأساطير التي تصنع التاريخ الحقيقي.

وبدأت المزايدة الثورية. وحوفظ بين الجماهير «على جو من اليقظة المشككة التي لا توفر أحداً» وظلت الأزمة سياسية أكثر منها اجتماعية» (ص١٨٤). ورفع شعار «انتهت الثورة. يجب تثبيتها وحمايتها بمحاربة العنف. يجب تقييد المساواة، الحد من الحرية وتثبيت الرأي العام. ويجب أن تكون الحكومة قوية، متينة، مستقرة» (ص١٨٧).

وحين لم تسرع الثورة بافتراس أبنائها قرر الملك الفرار، وقبض عليه وسجن.. وغضب الثوار وخافوا، وأمر روبسبير باعداد الشعب وبمعاقبة الملك. وزعم أنصار الملك أنه اختطف ولم يفر.. وطلب بعضهم التدخل الأجنبي «لا يمكن لفرنسا أن تتجدد الا بحمام من الدم». (ص١٩٤).

وأطلقت رصاصة.. ثم سقطت ضحايا. ونظم القمع على يد لجنة راحت «تضرب يميناً كما تضرب شمالاً» وعاد الملك ليلتقي مع البلاد وجاء إلى الجمعية التأسيسية ليقسم اليمين. وتأزمت الأمور.

واضطرب الوسط السياسي الأوروبي.. فالثورة الفرنسية «كانت تحمل بطبيعتها بذرة الثورة الاوروبية» (ص١٩٨) ويعد حقوق الانسان «يجيء حق الشعوب في تقرير مصيرها» (ص١٩٩).

ويرى الملك أنه «ستكون هناك حرب سياسية بدلاً من الحرب المدنية، وستكون الأشياء أفضل» وراح وزير الحربية يشجع «ضباطه على التقاعس عن واجباتهم» (ص٢٠٢) وكان روبسبير يطلب التأكد من الأعداء الداخليين أولاً.. ثم اثبتت نفسها حركة شعبية تجمع «بين المطالب الاقتصادية وضرورة ديمقراطية سياسية حقيقية» وكانت حذرة «من البرجوازيين المتهمين بالتواطؤ مع العدو» (ص٢٠٦-٢٠٧).

وقامت حرب سياسية أكثر مما كانت عسكرية، واقتصر الجنرالات «على الدفاع لأن عيونهم كانت متجهة إلى باريس» (ص٢٠٩).

وعلقت سلطات الملك ودفع الناس الثمن وأصبح الفقراء قوة مستقلة ومخيفة. وصارت الوطنية ديناً له شهداؤه (ص٢١٦).

وشرع البناء يتصدع، حدثت خيانات، وانحاز بعض القادة إلى العدو.. ثم اعتمد الجيروندين «على جميع اعداء الثورة، حين قبلوا القطيعة بين البرجوازية والشعب» وبقي ينبعث مع الجيروند نموذج انساني من الثورة، واحتفظوا «بازالة سدود المراتب الاجتماعية» (ص٢٢٢).

وتمر بنا وجوه كثيرة تحت عنوان «جمهورية المواهب» وجوه رجال صعدوا وكانوا مدينين للظروف، ثم أثبتوا جدارتهم بمزاياهم الشخصية مع تباين تلك المزايا، من دقة معلومات، وفصاحة وبلاغة، وتصوف وقد تألقت صالونات كثيرة، وشكلت حلقات كانت تضيق وتتسع مع حركات المد والجزر.

ومع كومونة باريس يغير اليمين والوسط ويصبح خطر الرجوع «إلى الماضي أمراً لا يطاق، فكثرت التحقيقات البوليسية وصدرت أوامر بالقبض.. وكان عليهم أن ينظموا القمع «تفادياً للمذابح» (ص٢٣١).. وأمرت الجمعية باغلاق الأديرة لم يعد الوفاق ممكناً بين الدين والثورة» (ص٢٣٢).

وحدث الغزو وحدثت مذابح سببها الخوف وليس «الخوف قوة ثورية» وراحت «ثورة الشقاء والاهواء والعنف القصاصي» تحتل المقام الأول.. وارتبكت السلطات.. فليست هي التي حضرت للمذابح. ولم يوافق عليها الرأي الثوري لكنه سوغها.. «إما أن نهلك بأيديهم وإما أن يهلكوا بأيدينا، ذلك هو الخيار القاسي» وكان الشعور «السائد هو العزاء النذل» (ص٢٣٨) وانضافت خصومات فئوية تافهة إلى «العنف الشعبي» (ص٢٣٩).

ونشاهد «بدايات المؤتمر الوطني» نسمع أناساً يعرضون «موارد للكلام لا تنفد» ونرى «أصحاب المبادئ المبالغ فيها» «وحزب الدهاة الحذقين المتآمرين والطامحين بخاصة إلى أقصى الحدود» (ص٢٤٣) نسمع صوت غريغوار يقول:

«الملوك في المجال الأخلاقي مثل الوحوش في العالم الفيزيائي. وتاريخ الملوك هو تاريخ شهداء الأمم» (ص٢٤٤).

ونشهد «محاكمة الملك» جراء صلاته بالثورة المضادة.. وتتشعب الآراء حوله.. فقد وجد من طالب بمحاكمته ووجد من قال «تجب معاقبته لا محاكمته» (ص٢٤٦) ويكتب روبسبير معترفاً: «أحسست بالفضيلة الجمهورية تتداعى في قلبي بحضرة المذنب المهان أمام السلطة المطلقة» لكن موت الملك كان انقاذاً للثورة البرجوازية. (ص١٤٩).

ومات «الملك المسيحي» .. صعد درجات السلم ويداه مربوطتان، حاول أن يقاوم وأراد الكلام فغطت صيحات الجمهور كلامه «تحيا الأمة!» «تحيا الجمهورية» «تحيا الحرية» «تحيا المساواة».. وحمل الجسد إلى المقبرة وتشكلت الرقصات الريفية حول المقصلة.

وبدأت «انتصارات الجمهورية» بدأ اضفاء الصفة «الفرنسية» على الأرض التي تفصل باريس «عن بطرسبرج وعن موسكو» لكن «صليبية الحرية» اصطدمت «بصعوبات عملية» إذ ترك الجنرالات يتصرفون على هواهم في الارض التي يحتلونها. ولم يستطع «الاستعمار الثوري» المواءمة بين «ارادة التحرير والظلم الضريبي».. وكانت المصالح لدى بعضهم أقل أهمية من «الأهواء والعادات الذهنية» وجاء «الربيع المأساوي» ولم يبق لفرنسا خارج حدودها «سوى قلعة مانيس» التي يحاصرها العدو. (راجع ص ٢٥٨-٢٥٩) وكان وراء ذلك «غياب قادة متجانسة وفعالة» (ص٢٦٠) وعجز الجيرونديون «عن تقديم قيادة سياسية للحرب» وكان ذلك السبب الرئيسي للهزائم (ص٢٦١).. لكن «وطنية الجيش أنقذت الثورة» (ص٢٦٢).

وبرز زعماء ينطقون باسم الفقراء وكان بعضهم من «نسل هؤلاء الكهنة الأتقياء الزاهدين الذين يوشون التاريخ «بالانفعالات الشعبية» في العصر الوسيط والنظام القديم» وكان لعنفهم الكلامي أصداء جديدة. وحدث شرخ «بين الشعب الواقعي والشعب الذي يحلم به البرجوازيون الثوريون» فهم يرون

السياسة أولاً والشعب يرى انصهار الاقتصاد والسياسة في «شعلة واحدة» وتصادمت أساطير قديمة مع أساطير جديدة. وبدأت الخطوات الأولى نحو الارهاب. وكان يجب «عقاب الخونة والمعتدلين، مراقبة المشبوهين، الاقتطاع من الأغنياء» إذ «يجب حتماً اعاشة الفقير» كي يساعد على «انجاز الثورة» (ص٢٧١) ولا «يحكم بالطرق العادية في الأوقات الاستثنائية» (ص٢٧٢).

ويحتدم الصراع من أجل السلطة، يطرد الممثلون ويعدم اليعاقبة هنا وهناك، يتحالف المعتدلون والارستقراطيون.. يبقى أركان «الجيرونديين» منقسمين.

ويتحرك اشباح بلا اسم وتشكل لجان غامضة.. وتتوالى الأحداث «ولم تكن نهاية الجيروند مأساة فخمة» (ص٢٨٠).

وتحت عنوان «زمن الشدة» يتكلم المؤلفان على الثورة والتمزقات، على الأزمنة التي تقوى فيها الديكتاتورية وتضعف. ويتكلمان عن بروز «جنين ثورة بروليتارية» من جهة وعلى ولادة أو عودة طوباويات قديمة مبنية على «عصر ذهبي» مضى. ويقع «أخيراً الانتقال من الاقناع غير الممكن إلى القمع الممكن» (ص٢٨٧).. ويبرهن روبيسبيير على مهارة خارقة، كان ينتظر انكشاف الخصم فيعزله في اللحظة المناسبة... (ص٢٨٨).. وتمثل غنى اليعاقبة في تاريخ العقليات أكثر «مما هو في تاريخ الحساسيات» وبعض خصومهم «لا يرى سوى الدم المراق، والكهنة المختبئين» (ص٢٨٩).

ويتغزل الفقراء بالمقصلة «الشفرة القومية» «الفأس الشعبية» «منجل المساواة» وهتف بعضهم «المقصلة جائعة، وهي صائمة منذ زمن» (ص٢٩٢).

ويرتسم أمامنا وجه دانتون في سؤال: هل كان «أكثر المغامرين قبولاً لأن يباع ويشرى» (ص٢٩٥) ويرتسم وجه «مارا» «كان جنونه بلا خطر» ونرى وجوهاً أخرى.

وتشكلت «اللجنة العظمى» وكثر الكلام حول رجالها. وحول تصرفاتهم ومع أنهم كانوا برجوازيين فإنهم «برجوازيون من نوع خاص» (ص٣٠٢).

وينصف المؤلفان روبيسبيير الذي شوهه الكره. فقد حولوا هذا المعتدل إلى دموي، «وهذا الداهية البرلماني إلى ديكتاتور» (ص٣٠٧) ويطلقان عليه لقب «غير القابل للفساد» الذي ساقه عدم الفهم الشعبي إلى الطوباوية.

ويقع العصيان الاتحادي المسلح. ويتحرك الفانديون «وتشل النزاعات السياسية في باريس كل مبادرة، بينما يستفيد المضاربون من ذلك ليغتنوا» (ص٣١٣).

وحدثت اخفاقات عسكرية. ثمة «ثوريون صالحون لكنهم اداريون سيئون» وهناك رجال سيف «بسلاء وليسوا أهلاً لستراتيجية جماعية» (ص٣١٥) ورفع شعار «ليس للتجار وطن» وقامت الحكومة الثورة وكانت «القوانين ثورية، والذين ينفذونها ليسوا ثوريين» (ص٣٢٣).

ويدور كلام على «التحريض على المحتكرين» وعلى «محو المسيحية» وتحول الكنائس إلى معابد وولادة عبادة الشهداء.. وعلى «دكتاتورية الحرب» حيث أخلص اناس «واستغل آخرون مهمتهم ليبتزوا مالاً احتفظوا به لأنفسهم» ثم نرى لوحة تصور «جنود السنة الثانية» فنرى العجب.. ثم تشكل «الارتال الجهنمية المشهورة» (ص٣٢٨).

يدور «الصراع على جبهتين» فثمة فساد حقيقي ومؤامرة مفترضة وثمة مضاربات خطرة وتجري «محاكمة باريس» ويعدم دانتون وديلاكروا.

وجمدت الثورة... فرت إلى الأمام حيث «الديكتاتورية والاسطورة» وقد طرد الرجال واجتاحت البيروقراطية كل شيء. (ص٣٤٨) ومع الارهاب الاعظم، لم تعد الفضيلة كافية»

وجاء ربيع النصر.. وعملت «ضد روبيسبيير استياءات السطح وتيارات العمق العظمى» (ص٣٥٢) ثم أعدم «واحد وعشرون من أنصاره دون محاكمة» (ص٣٥٤) وجرفت الثورة إلى خارج الطريق العظمى التي اختطها عقل القرن الثامن عشر وغناه، واستمرت الحرب «وهي أصل جميع الانحرافات» (ص٣٥٥).

يبدأ الجزء الثاني من الكتاب بفصل عنوانه «تيرميدور أو النسيان المستحيل» ويبدأ بالقول التالي: «عاش المؤتمر الوطني خمسة عشر شهراً بعد روبيسبيير ولم يتغير شيء في الظاهر» (ص٥). «لكن ما أعظم الفرق بين سقوط الباستيل واعدام روبيسبيير» (ص٧) حين حددت واجبات الشعب: «فليس انساناً صالحاً من لا يراعي القوانين مراعاة صريحة كما يراعي الدين» وانفتحت «الصالونات لحديثي النعمة والمضاربين» وكانوا كالنبلاء يحرصون «على توطيد الثروات» لكنهم لم «يعرفوا مثلهم نشوة فلسفة الأنوار» (ص٧–٨).

وتجلت تناقضات المواقف، وكثرت الشتائم للثوريين، واختلط «النواب بالمصرفيين والمتعهدين، والباقين على قيد الحياة من طبقة النبلاء السابقة» (ص١٢) وشكلت «حركة الشبيبة الذهبية» كأداة قمع بيد الثورة المضادة. والقيت «تماثيل مارا في المجاري» (ص١٣) ولم تعد للشعب «ثقة بحسنات القهر» (ص١٤) واحتدم الجدل بين الأغنياء والفقراء. وسمي أرهابهم بالارهاب «الأبيض»!!

وتوالى الصعود والهبوط. ومال الناس يميناً ومالوا يساراً... وانقسم المنتصرون على أنفسهم واستمر «حوار الصم ذاته» بين السلطة والناس.. «فلقد تغيرت المؤسسات أقل مما تغير الناس» (ص٢٧).

وأفرط المؤتمر الوطني في التسامح وأفرج عن السجناء. فشكلت المحكمة الثورية، واتخذ قرارات وتراجع عنها. وتنفست باريس الصعداء.. وأصيبت «بنهم للرقص» صار الناس يرقصون حيث كان يسفك الدم.. ولم تجد المركيزات والكونتيسات «أن ضباطنا الثوريين سيئو التصرف والأسلوب إلى حد كبير» (ص٣٤) وبرزت فئة المتأنقين...

وتقلبت الصحافة كما تقلب الرجال.. واختلط فيها الفكر بالشائعات «الأكثر منافاة للعقل» واتهم اليعاقبة وردوا على الاتهامات بالتهديد والوعيد.

ويحرز اليمين تقدماً.. تندفع «الشبيبة الذهبية» لتدين الماضي ويكون على المؤتمر الوطنى أن يحكم رجال السنة الثانية من الثورة وطهرت اللجان من

المواطنين «الذين يمارسون حرفة يدوية» «كان لابد من الخلاص من هؤلاء البؤساء الذين لا ثقافة لهم» (ص٤٤) ونسي الشعب ممثليه بعد أن «سمنوا جيداً» وحدثت تمردات ملكية.. وحانت نهاية الاقتصاد الموجه. وبعد «أن عزي الشر إلى الاكراه، سوف يعزى الآن إلى الحرية» (ص٥٣).

واتضحت تناقضات المجتمع أكثر فأكثر.. وقد أوهنت الفاقة عزيمة الشعب.. لكن المجاعة ولدت التآمرات والتجمهرات الصاخبة وصار الشعار هو «الخبز، ودستور ٩٣!» (ص٥٩) وأيقظ ناقوس الخطر الضواحي وظهر ضعف قوى النظام. لكن الحكومة استعادت المبادرة واستبعد «المواطنون المعوزون عملياً من الحرس الوطني الذي أعيد تنظيمه» (ص٦٣).

ورغبت الجمهورية المنتصرة في الصلح.. لكن «بأية شروط؟ لقد كان الرأي منقسماً حول هذه النقطة» (ص٦٥) ولم يكن للمنطق كبير وزن أمام الأهواء. وكان في البلدان الأخرى مايمكن أن يحيى أو يسرق... أو.. الخ.. وكان الضباط يرون أن هذه الجمهورية لا «تعرف كيف تكافئ أبطالها» وتنازل المؤتمر الوطني عن سلطته إلى حكومة الادارة. وعاث «الارهاب الأبيض» فساداً في ليون ومرسيليا. ووجد من تذرعوا بأنهم «فسحوا المجال للارهاب الأبيض لأنهم كانوا يرتعدون، حين يتذكرون الارهاب الآخر» (ص٦٩) وكان ارهابهم الأبيض «سعاراً انتقامياً يكرر الجريمة في الوقت الذي كان يزعم فيه أنه يعاقب عليها» (ص٧٠).

ومات «ملك المعتدلين» في سجنه وارتبك أنصاره وصاروا يلتقون مع بعض الجمهوريين.. ووجد أناس لم يتعلموا شيئاً ولم ينسوا شيئاً (ص٧٢).

ووجد بين الملكيين من أكد «الاخلاص للملك المطلق والعداء للأمة» التي تخاصمه.. وأعدم ضباط ملكيون يرتدون الزي الانكليزي. وجرى وفاق «بين الجيش والثورة» في جو من يقظة الشعور الوطني. ووضع «دستور مرحلة النضج» وانقسم الجبليون إلى «جبل تائب» وجبل «لايزال حياً» ودار جدل أقرب إلى المماحكة اللفظية لكنه شف عن مصالح فئات اجتماعية. وقد اعجب الدستور

الجديد القرن التاسع عشر كثيراً، وانتقده القرن العشرون كثيراً.. وقد وجد أناس لم يعرفوا من الديمقراطية «إلا الوعد بها. وهو وعد كانت تكذبه الوقائع باستمرار» (ص٧٩). وكان «الرأي العام يشبه أولئك الأطفال الذين يعانون من خلافات الأبوين» (ص ٨٠).. وتوالى الصراع.

في الفصل التاسع عشر كلام على «الجمهورية البورجوازية» التي بدت وكأنها «فترة انتقالية جد مسطحة بين مغامرتين كبيرتين: بين روبيسبيير وبونابرت» إنها فترة لا بطل فيها وقد أسرفت الحكومة «في التنكر لروبيسبيير واليعاقبة وأفرطت في حب المال والنساء» (ص٨٨) وتلك الفترة كانت سبباً لفشل النظام ونتيجة له.. لقد فضلت «القرعة على عبادة البطل» وحاولت أن «تؤسس شرعية تحظى بموافقة سائر الملاكين» وحلت قبضة الجندي محل قبضة باريس. وهي تعتبر «نظاماً جديداً في الواقع أقل مما تعتبر وارثة الماضي، ومكملته وحبيسته» (ص٨٩) «ليس للنظام من راية أخرى غير راية الاستسلام للانتصارات والجنرالات» (ص٩١) ولم يعد الأمر «يتعلق بتأسيس الجمهورية على الفضيلة» وقد أقيم الميثاق بين السلطة والمال، وغدا منصب النيابة مطمعاً يوصل إلى الثورة أكثر مما يوصل إلى المجد. (ص٩٢).

وحصل «المديرون على صلاحيات واسعة هي «الدبلوماسية، والحرب، والشرطة العامة، والسيطرة على الادارة الريفية، وأخيراً السلطة «التنظيمية» لتفسير القوانين التي تصوت المجالس عليها» (ص٩٩–١٠٠).

وتظهر أسماء وتختفي... يلتقي رجال يجمعهم الماضي الثوري.. وما أعطي الحق للوزراء بالمشاركة في القرارات السياسية. وصعد المد الملكي.. وامتشق السلاح من جديد ثم أخمدت الحرب الأهلية.. لكن الأزمة الاقتصادية اشتدت وتصاعدت.. وتم تبديد مليارين «من الممتلكات الوطنية، والتي اقتسمها أغنياء النظام الجدد» أما النظام فصار «يعيش يوماً فيوماً، مثل مدين في ضائقة شديدة» (ص١٠٧) وتحولت الفاقة إلى تسول ولصوصية. غير أن المرض القديم «يجد تسويغاً سياسياً له في الأزمنة الحديثة» (ص١٠٨) وأثار ذلك حنيناً

«إلى الفضيلة الروبيسبييرية» وتحدث «المؤامرة البابوفية» واعتبر بابوف «أول شيوعي في تاريخ فرنسا» ويرى المؤلفان أنه «وارث قبل أن يكون مبشراً، ونشاطه لا يحشد البروليتاريين الحديثين، بل المناضلين السابقين في حركة اللامتسرولين الباريسية» (ص١١١).

وتنكشف المؤامرة «ويتقبض الشرطة على المتآمرين» (ص١١٤) وكانت هذه المؤامرة «آخر انتفاضة من انتفاضات اليعقوبية والتي يجري القضاء عليها في أجواء عدم اكتراث الجماهير بها» (ص١١٥).

ويقوى «اتجاه ملكي بلا ملك» وكان التيار الملكي «يتمركز في النظام، ولكن بهدف الاطاحة به» (ص١١٧).

وكان الملكيون منقسمين حول الأشخاص وحول الأهداف.. وكان ذلك من حسن حظ «حكومة الادارة» وتأتي «أزمة فريكتودور» وكان «ثقل القرون» يسير في مصلحة الملكية التقليدية «ويزداد تأثيره أيضاً من جراء تعب الرأي البرجوازي وكلاله».. وقد انتُخِبَ الكثير من الملكيين إلى المجالس. (ص١٢٣) ويعود «العنف المضاد للثورة إلى الظهور» ويجري «اغتيال الجمهوريين الأكثر نقاء» (ص١٢٥).

ويمارس الجيش «التحكيم في النزاعات الداخلية» وحرص بعضهم على الفتوحات أقل مما حرص «على الانتشار الثوري» وتغيرت المواقع «حسب الوضع العسكري والديبلوماسي» (ص١٣١) وصار الجنرالات «أمناء خزائن الأمة» جاعلين «من أنفسهم أشخاصاً لا يمكن الاستغناء عنهم».. لكن نهب ايطاليا لم يجلب شيئاً للموازنة بل التهمه الطفيليون. لكن نابليون أحيط بشعبية كبيرة نتيجة ذلك. وخابت آمال اليعاقبة الايطاليين، فوجود الجيش، «ولو كان محرراً هو نكبة دائماً» وتكون في ايطاليا «آخر المستبدين المتنورين، وأعظمهم، ولعله أوحدهم» (ص١٣٧–١٣٨).

وجرت حملة ١٧٩٦. وسخر الكثيرون من نابليون في باريس لكنه انتصر عليهم. وكان «يحسن القيام بعمليات عبر الجبال» وإن كان يتملق ويتذلل عند

اللزوم. ولم يكن صعوده «يعتبر مدهشاً إلا في مجتمع متحجر» (ص١٤١-١٤٢).

ونقرأ موجزاً لسيرة نابليون الشخصية الذي ألقى إليه حاميه باراس «عشيقة سئمها» ثم نقرأ شيئاً عن ايطاليا وعن «حالة الانقسام التي أبقتها فيها خصومات الاسر المالكة» (ص١٤٨) أما المدن «فالاقطاعية الكنسية، أو العلمانية تعيل فيها حشوداً من الخدم والمتسولين، وقد «أغفت الأرياف» لأنها كانت محرومة من طرق المواصلات، ومعرضة لنهب قطاع الطرق» (ص١٥٠) وكانت ايطالية بالنسبة لفرنسا رهاناً ديبلوماسياً لا أكثر «وكان القصد هو استخدام الوطنيين الطليان لا خدمتهم» (ص١٥٢).

وثمة تفاصيل حول الغزو وحول بعض المعارك وحول «نهب ايطاليا» وخصوصاً نهب التحف الفنية وقد دعت حكومة الادارة نابليون «إلى البحث عن التحف الأكثر قيمة من هذا النوع وجمعها ونقلها إلى باريس، وأن تصدروا الأوامر الدقيقة لتنفيذ هذه التدابير تنفيذاً حكيماً» (ص١٦١) وسمي كل ذلك وطنية وأكثر من ذلك «ألم تصنع الحرية من الفرنسيين الشعب المختار، ومن فرنسا «الأمة العظيمة؟» وجلب النهب «ستة وأربعين مليوناً من الفرنكات الفضية، واثني عشر مليوناً من النقود العينية» عدا الفوائد الفردية التي حصل عليها الجنرالات والجنود (ص١٦٢).

وحدثت تمردات مناهضة للفرنسيين.. فنتائج الاحتلال لم يلطف منها «الاخاء الثوري» وتعرض جيش الحملة على ايطاليا للخطر.. «وكان الاستيقاظ قاسياً» (ص١٦٨)

واختار بونابرت المجازفة المناسبة ودشنت المعارك استراتيجيته لا «يقاتل إلا أعداء منقسمين، أو حرس مؤخرة جيش هارب من الاشتباك» (ص١٦٩) وارسلت إلى الحكومة رسائل «لا تنسجم مع الموقف الواقعي إلا قليلاً» وتشن الحملة على ألمانيا «وكان القادة يقدمون المثال على وهن العزيمة» (ص١٧٣) وحدثت التباسات حول موقف بعضهم «وكان نقص التنسيق بين العمليات

الحربية في ألمانيا وإيطاليا مفيداً لبونابرت، أثناء حملة ١٧٩٦ - ١٧٩٧ بكاملها» (ص١٧٤) وأفاد من ذلك ليزيد «من نفوذه السياسي والديبلوماسي» (ص١٧٥).

خسر جيش نابليون سبعة آلاف في أسابيع ولم يعترف إلا بألف.. ثم مرض «أنهكته الحمى وأضنته آلام المعدة، واستحوذت عليه فكرة سوء سيرة جوزفين التي كانت تخون النسر مع ديوك، وديوك هندية» (ص١٧٦) لكنه لم يرضخ، وقدم أكباش فداء وحطم التمردات، وكتب فجأة إلى باريس «سيدي القائد الأعلى، إن العسكريين البواسل يخوضون الحرب ويرغبون في السلام، ألم نقتل مايكفي من الناس، أو لم نرتكب ما يكفي من الشرور بحق البشرية الكئيبة».. وتتم «تسوية ليوبين» وتوضع «مقدمات حقيقية للصلح» (ص١٨٠) بمعارضة أغلبية المجلسين» (ص١٨٧).

وتصادمت المصالح والآراء، كانت الارستقراطية ترى أن الثورة «تعتبر تجسيداً للشيطان، والشر المطلق الذي لا يمكن أن يمنح أي مكان نهائي» وكان الرأي الثوري يعتبر «أن بقاء العروش أمر مخجل، إنه تحد للأمة العظيمة» (ص١٩٤) وعقدت تحالفات وكانت «الصناعة الفرنسية غير قادرة على تلبية حاجات القارة الأوروبية» (ص١٩٩) وكان «تأثير الايدلوجيات ملموساً على نحو أكبر» وقد رفع «نخب الجمهورية! ونخب أن تصبح عالمية» (ص٢٠٠) وانتقد أناس سبق أن مُدحوا بافراط، وحلت «الحرب الدائمة» محل السلام الدائم.

وأججت الخسائر الاستعمارية العداء للانكليز ووضعت خطط لتدمير «قرطاجة» إذ اعتبرت بريطانيا العدو الأول، وفشلت الخطط وظهرت «أصول حملة مصر» على أن «تكون الحملة قصيرة، والا توجه ضد تركيا، بل ضد الانكليز» (ص٢٠٧).. وكانت معركة «أبو قير» وتفوقت «الطواقم المخلصة للنظام والانضباط على رجال لا ضابط لهم» (ص٢١٠).

وعظمت المؤلفات «الفرنسية على الأقل سياسة بونابرت في مصر زمناً طويلاً» وكانت تلك السياسة تتضمن عناصر تجريدية حقاً لكنها احتوت أيضاً أجوبة تقليدية عن «مشكلات أزلية» (ص٢١١).. وانتفض الشعب المصري

و«قُصف الأزهر» (ص٢١٢) «لقد تمزق حجاب الحب الانساني المنشور على مصر» وبقي «أن نكون الأقوى دون مواربة» (ص٢١٣).

ومن ثم قهرت الجيوش الفرنسية اوروبا وفرضت «الأمة العظيمة» قوانينها المتغيرة.. وحول التدخل العسكري والضغط السياسي «الجمهوريات الشقيقة إلى دول تابعة» (ص٢١٦) واستجاب الحصار على انكلترا «لأماني المصنعين الفرنسيين» (ص٢١٨) وأنفقت أموال هائلة على «ارسال جيش مكرس للدفاع عن أصدقاء الحرية»... ونرى اليوم أن الأعمال نفسها تتكرر بالأسماء ذاتها أو بأسماء مختلفة قليلاً. وكثرت الهجائيات مع احتدام الصراع الداخلي، وكثرت الاتهامات بالعمالة، وكثر العملاء، وكان المتعهدون يغمرون «الجنرالات بالهدايا، وبالمهور اخواتهم». وكان على الناس أن يحبوا الثورة «ويكرهوا فرنسا» واندارت ضد فرنسا «المبادئ والعواطف التي كانت فرنسا قد ولدتها» وذلك لأن الفرنسيين خضعوا لنزواتهم وأصبحوا «شرسين وقساة» (راجع ص ٢٢١-٢٢٢).. وكذب الواقع أوهام الايديولوجيين. وأقيمت «الجمهورية في نابولي» وحدثت مذابح وكتبت ماري - كارولين «إن العامة ماتزال الأقل سوءاً» (ص٢٢٧) وظلت جمهورية نابولي «جمهورية أعيان تمقتها الجماهير» (ص٢٢٨) وقوبل «تحالف العروش الكبير» بتحويل «الأمة إلى أمة محاربة» (ص٢٣٣).

وعبر نابليون الصحراء.. «وحمل الجنود من يافا أولى جراثيم الطاعون».. وسمم نابليون جنوده المرضى.. وقنّع فشله بلباس الظفر.. وكان سهل «الناصرة قد وضع حدوده مسيرة بونابرت العسكرية» (ص٢٣٦).

وعاد نابليون إلى باريس. ونوقشت ظروف رحيله بحماسة، وخلطت بالمناقشة اعتبارات متصلة بالأخلاق والشرعية وغريبة عن التاريخ» (ص٢٣٧).

وكان قيصر «الروسيا كلها يطرح نفسه كفارس شهم مدافع عن الحق، لا مطمع له غير اعادة هياكل الكنائس، وانهاض العروش» (ص٢٣٨).

ودفع فقراء فرنسا «ثمن حرب الحكام، من دون أن تتعرض للخطر محافظ النقود التي يملكها ساكنو حي لوبيليتييه. إن «الأمة العظيمة» التي

تخلصت من عقلانها قد استعادت قوة عام ١٧٩٣» (ص٢٤٠) وقد أخفي أن البطل قد أسهم في الفوضى، والحرب، وفي الهزيمة بصورة غير مباشرة. وكان «يمحو من الماضي كل مايريد الشعب أن ينساه منه» (ص٢٤١).

ونقرأ شيئاً من تاريخ «فرنسا الجديدة» وقد تخلص المجتمع الفرنسي «من عهد الارهاب» وحيث أخذ «يظهر الترسب الثوري الهائل الذي يحدد السمات الحديثة لهذا المجتمع» (ص٢٤٢) ونقرأ نظرات في التربية وتحديد النسل. ونرى صورة لازدهار صالونات العصر التي صارت «وريثة البلاط ومركز المال والنساء، واللذة وحلم الريف، أصبحت أخيراً باريس» (ص٢٤٦) ويصبح الفصل بين السلطة والمصلحة أكثر صعوبة» (ص٢٤٧) وعادت خرافة «الوصول إلى النبالة».. وانحط المجتمع إلى «مجتمع للقانيات» «ينام هذا المجتمع في سرير الدوقات والأمراء» (ص٢٤٨) «أما حكومة الادارة فهي جمهورية الاساتذة والجنرالات» (ص٢٤٩) وتقلّد الجنود «مجد الأفكار ومجد القتال» وقد وجد الاضطهاد الكنيسة والملكيين.. وظلت التربية القديمة أساس التربية في الريف وفي المدارس الصغيرة. وكان علم السكان الفرنسي «أحد الأسرار الرئيسية للمغامرة الثورية والنابوليونية» (ص٢٥٢).

«لقد صنعوا الثورة لكي يعيشوا كنخبة لا كبؤساء. وبعد حصولهم على المناصب، لابد لهم أن يفوزوا باللذة». (ص٢٥٣) وصار «العلم الجديد» يضم قسماً من رجال الارستقراطية القديمة» (ص٢٥٦) وتبين أن الناس الشرفاء «ليسوا دائماً أناساً شرفاء» «أما الحرية التي استعيدت فهي أيضاً حرية الأعمال الاقتصادية» (ص٢٥٧) «إن فئات بأكملها تنام فقيرة وتستيقظ غنية» إنه عهد مبارك «بالنسبة للدائنين والمضاربين من كل شاكلة وياله من عصر ذهبي بالنسبة لكل المستفيدين من افلاس المالية العامة» (ص٢٥٨) وقد حل «متعهد الجمهورية بكل بساطة محل «ملتزم» الملك» أما الريف «فيحيا في عهد الثورة حياة أكثر انغلاقاً مما كانت عليه في ظل النظام القديم» (ص٢٥٩)

«على أنقاض فن مدني عظيم» (ص٢٦٤) «وتكمل مملكة المال مملكة الارهاب» «ويزول أسلوب كامل للحياة مع اطاره» (ص٢٦٥) «لا أرى في كل صالونات باريس الحديثة إلا قبوراً للرومان القدماء» وأقامت «الثورة جداراً من الخوف بين باريس الأغنياء وباريس البؤساء» (ص٢٦٦) ولئن ظل الشعب «أسيراً لأحكامه المسبقة البالية فذلك لأنه جاهل، ومتروك بين أيدي أصحاب الخرافات» (ص٢٧٢) وكان التعليم الابتدائي مكرساً «لتأهيل أبناء الملاكين أكثر مما هو مكرس لمحو أمية الشعب الفلاح».

أما عن الحياة الفنية فإن «فرنسا في ظل حكومة الادارة» كانت تذهب إلى المسرح حين لا تذهب إلى المرقص. وتعزز الشغف بالقديم» «كورني وراسين وغيرهما».

كانت فلسفة «الفيلسوفة تحس أنها قريبة من الفضيلة الرومانية» وفرنسا الثورية تعيش التاريخ الروماني مجدداً «فتستمد منه بلاغته واحتفالاته، وألقابه، وزخرفه» أما حكومة الادارة فهي أقل بطولية وأقل انغلاقاً في الطابع الروماني. «انها تكثر نماذجها القديمة التي تغدو اغريقية، ومصرية بوجه خاص» (ص٢٨٠) وفي ميدان العمارة «هدمت الثورة أكثر مما بنت» وكانت المشاريع أكثر من الانجازات (ص٢٨١).

وتعمل حكومة الادارة على تنظيم «كنيسة جديدة من فرنسا» مع أن الرأي العام كان «يتمنى المصالحة الدينية أكثر مما يتمنى انتصار معسكر على آخر» (ص٢٨٥).

واستعادت الماسونية «اشعاعها في ظل حكم الادارة» وتطورت سلطتها.. وكانوا يمارسون الانقسام ويصلّون من أجل الانقسام.

يبدأ الفصل الثالث عشر «نهاية نظام» بالكلمات التالية: «إن مأساة حكم الادارة مسطورة في نشأته، فالرجال الذين أطاحوا بروبيسبيير، وحطموا حكم الارهاب، قد حكموا على أنفسهم باقامة شرعية ديمقراطية، غير أنهم يريدون، في الوقت ذاته، أن ينجزوا المشروع الثوري العظيم، وينظموا ضد أوروبا

مجتمعاً بلا ملك ولا أعيان. إن المشروعين، والحالة هذه، متعارضان» (ص٢٨٩). ولا تكترث حكومة الادارة «بالجماهير الشعبية بالمعنيين الاثنين للكلمة» وتظلُ أمينة لتيار «مناهضة الكاثوليكية» وتقدم «الدعم لدين محبة الرب».

وتزداد الأقلية البرجوازية «تشيعاً تزداد انقساماً» (ص٢٩١) وتكمن «مأساة اليعقوبية في السنة السابعة في أنها تتسمك بالذكريات أكثر مما تتمسك بالوقائع» (ص٢٩٣) واهتم باليعاقبة «باحراز الانتصارات أقل مما يهتمون بالمحافظة عليها» (ص٢٩٤) واندس نبيل كورسيكي صغير بمهارة «في دور المنقذ الذي كان التاريخ قد خص به ملك فرنسا» (ص٢٩٧) وجاء «عهد الارهاب الجديد» وأدى «تطهير السلطة التنفيذية إلى تطهير عدد كبير من اتباعها» (ص٢٩٨) ويختلف «الاضطهاد حسب السلطة المحلية» (ص٢٩٩) «ويتصدع مجمع محبة الرب» ولم «يؤمن بقاء النظام الا من خلال الرجوع إلى الاستثناء المخالف للقانون» «وتصبح السلطة التنفيذية سيدة الساحة» (ص٣٠١) وراح رجال حكومة الادارة يكافحون «اليسار خصوصاً» (ص٣٠٢) وكانت فرنسا من دون إله» وانتهت العملة الورقية.. وزادت حال «أصحاب الريوع» صعوبة «وكأن أعلى أصحاب المراتب في الجمهورية يقدمون المثال على الفساد» (ص٣٠٩) وحل الجيش محل الشعب، وحل الضباط محل الجيش. إن «الجيش الجمهوري يصبح في أيدي قادته أكثر فأكثر» (ص٣١١) وأخذ «محدثو النعمة» «طبائع النبلاء المنحلة» وعقدت مآثر الحرب ومآثر الوطن «لرايات ضباط جيوش الجمهورية» (ص٣١٢) وكان بؤس الجنود أسطورياً مثل انتصاراتهم. وزاد الاختلاس والخطف. فالوطن «يسيء تغذيتهم» واستفحلت الأزمة الاجتماعية فقرارات السلطة «العليا تتنفذ تنفيذاً سيئاً أو بطيئاً» وصار الناس غير مبالين، وظل الارهاب الريفي منتشراً في كل أنحاء فرنسا. (ص٣١٨).

واستفحلت الأزمة السياسية، وقامت «مؤامرة برومير» وجرى البحث عن ملك للثورة، وعاد بونابرت واستولى على السلطة.. ولم يكن أحد «يعلم بعد أن بونابرت هو نابليون» (ص٣٣٥) وتلك الكتاب ملاحة هامة.